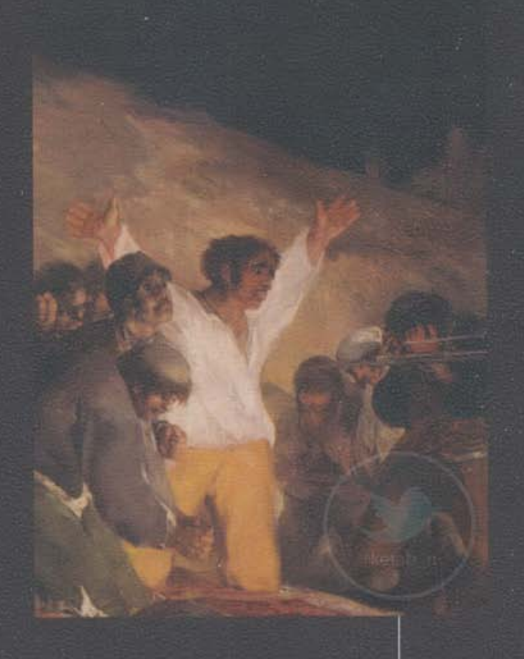
طوبولوجيا العنف

18.1.2022



بيونغ- شول هان
ترجمة: بدر الدين مصطفى



طوبولوجيا العنف


تمت ترجمة هذا الكتاب بدعم
مبادرة
ترجم
Tarjim Initiative

الكتاب: طوبولوجيا العنف
تأليف: بيونغ-شول هان
ترجمة: بدر الدين مصطفى
الطبعة الأولى: 2021

ISBN: 978-603-91584-3-1
رقم الإيداع: 1442/5313

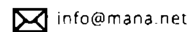
هذا الكتاب ترجمة لـ:

Byung-Chul Han
Topologie der gewalt

Cover painting by: Francisco Goya



الناشر:
دار معنى للنشر و التوزيع


www.mana.net

info@mana.net

@ManaPlatform

المحتويات

مقدمة المؤلف

ثمة أشياء لن تختفي من الوجود؛ العنف هو واحد منها. وإذا كان من الشائع القول بأن الحداثة اتخذت موقفًا عدائيًا من العنف، فذلك ادعاء غير صحيح، حيث كل نظام اجتماعي يستدعي شكلًا خارجيًا للعنف يتناسب معه[1]. غير أنه في عالم اليوم يتحوّل العنف من المستوى المرئي إلى اللامرئي، من الواجهة إلى الانتشار الفيروسي الواسع، من القوة الغاشمة إلى القوة الوسيطة، من الحقيقي إلى الافتراضي، من البدني إلى النفسي، من السلبي إلى الإيجابي، والانسحاب إلى ما تحت الجلد؛ ما يختفي تحت السطح وداخل المساحات الشعرية الدقيقة والعصبية، مع خلق انطباع خاطئ بأنه غير موجود. يصبح العنف لامرئيًا تمامًا في الوقت الذي يتّحد فيه مع نقيضه؛ الحرية. والآن، يُفسح عنف السلطة الطريق أمام عنفٍ نظاميٍ عصيٍ على التحديد. يتخفّى لأنه أصبح جزءًا من المجتمع.

تتناول طوبولوجيا العنف أولًا المظاهر المادية متناهية الصغر للعنف، والتي تتخذ شكل السلبية، وتتطور عبر علاقتي الشد والجذب بين الذات وغيرها، وبين الداخل والخارج، وبين الصديق والعدو. عادةً ما تكشف هذه المظاهر عن نفسها على أنها معبرة، متفجرة، ضخمة، وتتخذ في الغالب شكلًا عسكريًا. وهي تشمل العنف القديم المتمثل في التضحية والدم، والعنف الأسطوري للآلهة الغيورين والمنتقمين، والعنف القاتل لفرض السيادة، وعنف التعذيب، والعنف الدموي لدرجة القتل، والعنف الفيروسي للإرهاب. لكن يمكن للعنف الجسدي متناهي الصغر أن يتخذ شكلًا أكثر دقة، حيث يُعبّر عن نفسه بوصفه عنفًا لفظيًا، على سبيل المثال. ومثلما هي الحال مع العنف الجسدي، لا يزال العنف

---

(1) عندما يتحدث جان فيليب ريمتسما عن مناهضة العنف ونزع الشرعية عنه في العصر الحديث، كان في ذهنه فقط العنف البدني. وبالتالي فهو لا يشير إلى عنف النظام أو أشكال العنف الخفية. انظر: Jan Philipp Reemtsma, *Vertrauen und Gewalt* (Hamburg: Hamburger Edition, 2008). (المؤلف).

الناجم عن استخدام اللغة المؤذية مبني على السلبية، حيث قد يتسبب في فقدان العلاقات الزوجية أو تشويه السمعة أو إلغاء التقدير أو التعبير عن السخط. يختلف العنف السلبي عن العنف الإيجابي، الذي ينشأ من الإغراق في اللغة والتواصل والإفراط في المعلوماتية والتراكم في اللغة والاتصال والبيانات. إن مجتمع اليوم يبدّد نفسه بصورة سلبية عن الآخر أو الأجنبي، حيث تسرع عملية العولمة في تدمير الحدود ومحو التمييز. ومع ذلك، لا ينبغي المساواة بين نفاد السلبية واختفاء العنف، لأنه، إلى جانب عنف السلبية، يوجد عنف إيجابي، يمارس دون أن يكون في موقع العدو أو الهيمنة. العنف ليس مجرد زيادة في السلبية. يمكن أن يكون أيضًا فائضًا في الإيجابية وتراكمًا لها، والتي تتبدّى في التحصيل المفرط، والإفراط في الإنتاج والاتصال، وفرط الإثارة والنشاط. ربما يكون العنف الإيجابي أكثر كارثية من العنف السلبي، لأنه غير مرئي وغير واضح، وهو يفلت من المقاومة المناعية نتيجة ما يظهره من إيجابية. العدوى، الغزو، والتسلل؛ كلها سمات للعنف السلبي، تفسح المجال الآن للاحتشاء.

إن ذات-الإنجاز في عصر الحداثة المتأخرة تبدو متمتّعة بالحرية، حيث إنها لا تقف في مواجهة قمعٍ يجابهها من جانب كيانات ذات سيادة مستقلة عنها ومتموضعة في الخارج. يختلف الأمر، في الواقع، عن ذات-الطاعة التي كانت مقهورة على الطاعة. وبمجرد التغلب على القمع الخارجي، يتراكم الضغط في الداخل. وبالتالي، فإن ذات-الإنجاز تقترب على نحو مضطرد من الاكتئاب. ويستمر العنف بلا هوادة. إنها محض تحوّلات من الخارج إلى الداخل. إن مراحل التحول الطوبولوجي للعنف تتمثّل في ضرب الأعناق الذي ساد مجتمع السيادة، والتشويه داخل المجتمع التأديبي، والاكتئاب في مجتمع الإنجاز. يتزايد العنف بطريقة يتموضع بها داخليًا ونفسيًا، ومن ثم يصبح غير مرئي. وعلى نحو أكثر وأكثر، يحرّر نفسه من سلبية الآخر أو العدو، ليصبح مرجعية ذاتية.

القسم الأول

ماكرو فيزياء العنف

1

طوبولوجيا العنف

كان اليونانيون يطلقون على التعذيب (ν γκαι. ςαγα ος)، بمعنى «الضروري» أو «الذي لا غنى عنه». حيث كان يُنظر إليه، وإلى القدرة على تحمله أيضًا، بوصفهما نوعًا من المصير أو قانونًا من قوانين الطبيعة (ν γκη). لدينا هنا مجتمع يقبل العنف الجسدي وسيلةً لتحقيق غاية. لقد كان مجتمعًا من الدماء متمايزًا عن المجتمع الحديث من الناحية النفسية. من هنا، كانت النزاعات لا تُحلّ عادة إلا عن طريق استخدام العنف.

إن العنف الخارجي يحرّر النفس مما يثقلها، لأنه يعمل على تفريغ الكبت والمعاناة. فالنفس لا تدخل في عداءٍ مع نفسها عبر مناقشات داخلية لا نهاية لها. في الحداثة، يفترض العنف شكلًا نفسانيًّا وذاتيًّا؛ يتموضع على نحو داخلي. وهو يتخذ أشكالًا تتخلّل جوهر النفس ذاتها على مستوى الباطن. ليس ثمة تفريغ حاصل للطاقات المدمرة بطريقة مباشرة وانفعالية، بل كل شيء يحدث على المستوى النفسي فقط. تبدو الأساطير اليونانية غارقة في الدماء المتناثرة من الأجساد المقطعة أوصالها. أما بالنسبة للآلهة، فإن العنف هو الوسيلة البديهية، بل والطبيعية، لتحقيق أهدافها وتأكيد إرادتها. وهكذا يبرر بورياس (Boreas)، إله الريح الشمالية، مسلكه العنيف في اختطاف أوريثيا (Orithyia)[1]: «هكذا بورياس

(1) في الأساطير الإغريقية، يتقاسم إمبراطورية الرياح أربعة من أبناء إيوس. ويطلق عليهم أسماء بورياس إله الريح الشمالية، زيفيروس إله الريح الغربية، يوروس إله الريح الشرقية، نوتوس إله الريح الجنوبية. كان بورياس يسكن جبال تراقيا، وإلى هناك وصلت إيريس بحثًا عنه لترسل ريحًا إلى المحرقة الجنائزية لباتروكلوس. وقام بورياس باختطاف أوريثيا ابنة إركيثوس وبراكسثيا ملك وملكة طروادة حيث حاول عدة مرات أن يتقدم لها إلا أن أباها كان يعارض حتى رآها مرة على ضفاف نهر إيليسوس فقام بالتخفي واختطفها، وأنجب منها عددًا من الأطفال، أبرزهم كيونة التي أحبها بوسيدون وكليوباترا، والتوأم زيتيس وكاليس اللتين ولدتا طبيعتين، ثم نمت لهما أجنحة ذهبية

... حاول/ الفوز من خلال التوسل، ولم يظفر بشيء/ مع ما أبداه من لطف؛ لذلك سلك مسلكه الطبيعي، / الغضب العارم، الذي استنهضه بداخله، ريح الشمال، / وصرخ في هدير جارف: هذا ما سأفوز به، / ما أستحقه! لقد أشهرت أسلحتي/ الضراوة والغضب والروح الغاضبة/ أما الأشياء الجميلة فهي لتبادل الصلوات! ما فائدتها/ لي؟ كم تبدو لي غير لائقة! العنف/ هو سلاحي الصحيح. ...»[1] كانت اليونان القديمة أيضًا ثقافة متوهجة. تتميز بالعواطف المتدفقة التي تتخذ شكلًا عنيفًا.

يُجسّد الخنزير الذي يقتل أدونيس الشاب الجميل بأنيابه العنف المتأصل في تلك الثقافة العاطفية المتوهجة. بعد مقتل أدونيس، ادّعى الخنزير أنه لم يكن يهدف بأي حال من الأحوال إلى إصابته بـ«أسنانه الإيروتيكية» (ρωτικο ς δόντας) ولكنه كان يهدف ببساطة إلى عناقه. ستغدو تلك المفارقة في نهاية المطاف نوعًا من حطام تلك الثقافة العاطفية المتوهجة.

في الأزمنة القديمة، كان العنف شائعًا في كل مكان، وقبل كل شيء كان دنيويًا ومرئيًا. كان عنصرًا مهمًا في الممارسة الاجتماعية وعمليات التواصل. وبالتالي، لم يكن ممارسًا فقط، ولكن ظاهرًا للعيان أيضًا بشكل معلن. أظهر الحكّام قوّتهم من خلال العنف القاتل؛ بالدم. كما جسّد مسرح الوحشية، الذي كان يعرض في الساحات العامة، قوة الحاكم وجبروته. في هذا السياق، كان العنف ومسرحته مساهمَين بشكل كبير في ممارسة السلطة والسيطرة.

في سن الرشد، وتُدعيان أيضًا البوريديتين اللتين لعبتا دورًا مهمًا في حملة الأرغونيين مع جايسون، وحاربتا بشجاعة ضد طيور الهاربيز حتى مزقتهما سهام هرقل في جزيرة زينوس فتحولتا إلى رياح مواتية تهب من الشمال الشرقي، ومُنحتا اسم الرائدتين لأنهما جاءتا قبل ارتفاع نجم الكلب. كما اتخذ بورياس شكل حصان ليتزاوج مع أفراس إريكثونيوس، ونتج عن هذا الزواج اثنا عشر مهرًا صغيرًا كانوا على قدر كبير من الرشاقة يركضون عبر حقول الذرة الباسقة دون أن يؤذوا طرفًا منها وفوق أمواج البحر دون أن يبللوا أقدامهم. كما قام الأثينيون ببناء معبد البورياس على ضفاف نهر الإيليسوس، وأقاموا مهرجانًا كبيرًا أطلق عليه بورسيمس، على شرف ذكرى معركة الإرتيميسيوم بين الأثينيين والفارسيين سنة ٤٨٠ ق.م، حيث قام بورياس بمساعدة الأثينيين وأرسل رياح الشمال التي دمرت أسطول العدو الفارسي بقيادة زيركس وأغرق ٤٠٠ سفينة محملة بالرجال والكنوز. (المترجم).

(1) Ovid, Metamorphosen, 6. Buch, 683ff.

وفي العصور الرومانية القديمة، كان لفظ المنيرا (munera) يشير إلى توفير الخدمات العامة ووسائل الترفيه التي تحقّق الصالح العام للشعب الروماني من قبل الأفراد ذوي المكانة العالية والثروة[1]. وبالمثل كانتتشير المونيز (munus) إلى الهدية التي يوفّرها الشخص الذي يشغل منصبًا رسميًّا لصالح المواطنين. وقد مثّلت حلقات المصارعة الرومانية واحدة من تلك الخدمات العامة التي يطلق عليها منيرا. ولا تشكّل حلبة المصارعة نفسها سوى جزء من المونيز التي يهديها المسؤول إلى الشعب[2]. الأكثر وحشية من تلك المعارك، كانت عمليات إعدام منتصف النهار التي سبقتها. وإضافة إلى (damnatio ad gladium) «الموت بالسيف» و (damnatio ad flammas) «الإحراق بالنار»، كان هناك أيضًا (damnatio ad bestias)، المتمثلة في إلقاء المجرمين إلى الحيوانات المفترسة الجائعة، حتى تُقطّع أجسادهم بطريقة بشعة. لم تكن حلقات المصارعة الكبيرة مجرد عملية ترفيه للجماهير، بل كان الهدف منها إشباع دوافعهم العدوانية. في الواقع، أظهرت تلك الممارسة أهمية سياسية متأصلة. فعبر تلك العروض المسرحية الوحشية، كانت سلطة السيادة تتمركز حول نفسها بوصفها سلطة السيف. وبالمثل كانت حلقات المصارعة عنصرًا هامًا من عبادة الإمبراطورية، حيث يُظهر استعراض العنف القاتل قوة الحاكم وجبروته. كان النظام الحاكم يستخدم رمزية الدم، وكان العنف الوحشي بمثابة شارة للسلطة. في هذا السياق، لم يُخفِ العنف نفسه. كان مرئيًّا وواضحًا وضوح الشمس. لم يكن عارًا ليتوارى في خجل. لم يكن صامتًا أو مجردًا بل بليغًا ومُشبعًا بالدلالة. في الثقافة القديمة وكذلك في العصور القديمة، كان العنف مكونًا أساسيًا ومكونًا أصيلًا في عملية التواصل الاجتماعي.

---

(1) في روما القديمة، كانت المنيرا تشير إلى مسؤولية الفرد في تقديم خدمة أو مساهمة في مجتمعه. كان إنتاج المنيرا يعتمد على السعادة الخاصة للفرد، على عكس الألعاب أو المسابقات الرياضية التي ترعاها الدولة. وقد قام العديد من الأثرياء بإنفاق الأموال على المرافق المدنية ووسائل الترفيه وللآدب للمواطنين لكسب التأييد من السكان ولتعزيز مكانتهم المجتمعية. (المترجم).

(2) L. Günther und M. Oberweis (Hg.), Inszenierungen des Todes. Hinrichtung – Martyrium – Schändung, Berlin u.a. 2006, S. 37.

في مرحلة الحداثة، نُزعت الشرعية عن العنف الوحشي، ليس فقط داخل المجال السياسي، ولكن أيضًا في جميع الأوساط الاجتماعية الأخرى تقريبًا. لقد فقد حضوره في معظم المواضع التي كان يتبدّى فيها بشكلٍ واضح. حتى عمليات الإعدام أصبحت تُنفّذ داخل أماكن لا يستطيع الجمهور العام الوصول إليها. لم يعد العنف القاتل معروضًا للعيان. وقد كانت معسكرات الاعتقال أيضًا تعبيرًا عن هذا التغيير الطوبولوجي. فهي ليست مكانًا للتنفيذ، لأنها لا توجد في الوسط بل على حافة المدينة. إن مسرح العنف الدامي، الذي كان مميزًا لمجتمع السيادة، ينتهي به الحال إلى غرفة غاز غير دموية تُسحب من المجال العام إلى المجال الخاص. وبدلًا من استعراض عظمته، أصبح العنف مختفيًا في عار.

هنا، لا يزال العنف ممارسًا، لكن ليس على الملأ. ولم يعد يلفت الانتباه صراحة إلى نفسه. إنه يفتقر إلى كل اللغات والرموز المعبرة عنه. لا ينذر أو يبشر بشيء. يحدث كإبادة كتومة. المسلّم هو مصطلح عام قادم من معسكرات الاعتقال التي تشير إلى ضحايا العنف، وهو العنف الذي أصبح بالفعل مخزيًا، وبات يُنظر إليه على أنه جريمة منبوذة. بعد نزع الشرعية عن القانون، يخرج عنف السيادة القاتل من المكان الذي يحتلّه المجال العام. فمعسكرات الاعتقال توجد في غير مكان. وهو بهذا المعنى يختلف عن السجن، الذي لا يزال جزءًا من مكان ما.

إن نهاية مجتمع السيادة الحديثة بوصفه مجتمعًا للدم تُخضع العنف إلى تحوّل طوبولوجي؛ إذ لم يعد يشكّل جزءًا من التواصل السياسي والاجتماعي. وانسحب داخل مساحات مسامية، تحت الجلد، وفي الشعيرات الدموية داخل النفس. تَحوّل العنف من المرئي إلى اللامرئي، ومن الصريح إلى الحذِر، ومن البدني إلى النفسي، ومن العسكري الهجومي إلى الوسائطي، ومن المجابهة الصريحة إلى المواجهة الفيروسية. لم تعد طريقة عمله تعتمد على المواجهة ولكن التدنيس، وليس الهجوم المفتوح ولكن العدوى المستترة. هذا التغيير

البنيوي في طبيعة العنف يحدّد بشكل متزايد طريقة حدوثه اليوم. حيث لا يركز الإرهاب قوته التدميرية في المقدمة، بل ينشرها بشكل عنيف من أجل العمل على نحو غير مرئي. كما أن الحرب الإلكترونية، التي تحدّد شكل الحرب في القرن الحادي والعشرين، تعمل أيضًا على نحو فيروسي. الطبيعة الفيروسية للعنف تجعله غير مرئي وغير علني. وبالمثل يقبع الجناة في مواقع غير مرئية. لا تترك الفيروسات الرقمية، التي تلحق الإصابة والأذى بدلًا من الهجوم المباشر، أي آثار قد تشير إلى الجاني. غير أن هذا العنف الفيروسي هو عنف سلبي أيضًا. حيث لا يزال التوتر بين المرتكب والضحية، الخير والشر، أو الصديق والعدو مدرجًا فيه.

إن الاستيعاب النفسي هو أحد التحولات الطوبولوجية المركزية للعنف في مرحلة الحداثة. حيث يحدث العنف في شكل صراع داخل النفس. وحيث تُنقل التوترات المدمرة إلى المستوى الداخلي بدلًا من تصريفها في الخارج. لم تعد المواجهة قائمة خارج الأنا ولكن بداخلها: «لذا تتحكم الحضارة في رغبة الفرد المتأججة في العدوان عن طريق إضعافها ونزع سلاحه وإنشاء قوة داخله لمراقبة ذلك، كما لو كانت قوات للحماية داخل مدينة محتلة»[1]. وقد رأى فرويد في الضمير هذا الكيان المراقب. إنه المكان الذي ينقلب فيه العنف: «لقد أصبحنا ملزمين حتى بشرح هرطقة أصل الضمير البشري من خلال بعض «التحولات نحو الداخل «للبواعث العدوانية»[2]. يتحوّل العدوان ضد الآخرين إلى عدوان على الذات. بحيث كلما تنامى لدى المرء شعور بالعدوان على الآخرين، أصبح الضمير أكثر صرامة وإلزامًا[3].

يُثبت التَّمَوْضع الداخلي للعنف أيضًا أنه مفيد لممارسة الحكم.

---

(1) Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften, Frankfurt a. M. 1994, S. 87.

(2) Ebd., S. 173.

(3) Sigmund Freud, Das ökonomische Problem des Masochismus, in: Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften, Frankfurt a. M. 1992, S. 309.

إنه يضمن أن ذات-الطاعة تستوعب السلطة الحاكمة الخارجية، مما يجعلها جزءًا من نفسها. هذا يسمح للسلطة الحاكمة ببذل أقل جهد ممكن. وبالمثل، فإن العنف الرمزي أيضًا هو عنف يعتمد على استخدام آلية العادة. حيث يُدرج نفسه ضمن الأمور التي تُعتبر أمرًا مفروغًا منه، في أنماط الإدراك والسلوك المعتادة. تطبيع العنف، أينما كان. وهو على هذا النحو يضمن الحفاظ على علاقات السلطة القائمة، دون حاجة اللجوء إلى العنف الجسدي. كما يحقق الاستيعاب النفسي الداخلي للعنف غايات تأديبية. فعن طريق التدخلات الخفية والسرية، يخترق العنف المسارات العصبية والألياف العضلية للذات، ويخضعها لإلزام وضروريات تقويمية وعصبية خارجية. إن العنف الشامل المتمثل في قطع الرأس، والذي يسود مجتمع السيادة، يتخذ شكل متوالية عنف التشوه الداخلي الكامنة تحت مسامات الجلد.

إن ذات-الإنجاز في عصر الحداثة المتأخرة لا تخضع لأحد. لم يعد الخضوع الذي يشير إلى الاشتقاق اللغوي لمصطلح الذات (الخاضعة لـ sujét à) راسخًا. فقد تموضع بداخلها، وقد حرر نفسه في مشروع مستقل. غير أن التحول من صيغة للذات إلى أخرى لم يفضِ إلى اختفاء العنف. حيث حل القهر الذاتي محل القهر الخارجي، متظاهرًا بأنه ضرب من ضروب الحرية. ويرتبط هذا التطور ارتباطًا وثيقًا بعلاقات الإنتاج الرأسمالية؛ إذ بمجرد الوصول إلى مستوى معين من الإنتاج، يصبح الاستغلال الذاتي أكثر كفاءة وإنتاجية من الاستغلال الخارجي، لأن ثمة إحساسًا بالحرية يرافقه. مجتمع الإنجاز هو مجتمع الاستغلال الذاتي. حيث تستغل ذات-الإنجاز نفسها حتى تحترق بالكامل. في تلك العملية، تعمل الذات على تطوير ميول عدوانية تلقائية، والتي غالبًا ما تتضاعف لتفضي في النهاية إلى العنف الذي يتخذ من الانتحار مسلكًا له. يرسّخ المخطط نفسه بوصفه قذيفة، حيث تستهدف ذات-الإنجاز نفسها في وقتنا الراهن.

2

أركيولوجيا العنف

دفعت الحالة المرضية المتأصلة للعنف فرويد إلى محاولة استنتاج وجود قيادةٍ ما للموت، والتي تعمل على توليد دوافع مدمرة. إنه ينتشر حتى يُفرغ في الأشياء. على النقيض من ذلك، يحاول رينيه غيرارد تجنّب هذه المغالطة التجسيمية للعنف عن طريق تتبعه من خلال العودة إلى ما أطلق عليه «التنافس المحاكاتي». إنه ينشأ لأننا نحاكي رغبات الآخرين. فقيمة الأشياء تتراكم، وفقًا لنظرية غيرارد، لسبب بسيط هو أن الكثير من الناس يريدونها في نفس الوقت. نريد أن نمتلك بالضبط ما يريده أي شخص آخر.

تثير محاكيات «الامتلاك» صراعًا عنيفًا، حيث تتصادم كل رغبة مع الأخرى نتيجة تركيزها على الشيء ذاته، وهكذا يستنتج غيرارد أن المحاكاة تؤدي بالضرورة إلى الصراع[1]. ويعلن أن «التنافس المحاكي» هو المصدر الرئيس للعنف بين الأشخاص. وهو يذهب إلى أن القوانين التي كانت تحظر المحاكاة أو التقليد، والتي كان يعتقد بوجودها في العديد من الثقافات، كانت تهدف بالتالي إلى منع العنف، لأن «أي تقليد محاكٍ يوحي بالعنف»[2].

ومع ذلك، فإن مفهوم غيرارد حول المنافسة المحاكية لا يعكس جوهر العنف. من الناحية الاشتقاقية، يمكن العودة بمصطلح «المنافسين» إلى أصله حيث كان يستخدم لوصف المجاري المائية (rivus). إن المنافس لا يمتلك الرغبة في الماء لأن الآخرين يرغبون فيه، بل لأنه يحمل قيمة في ذاته. تحدث أعمال العنف قبل كل

(1) René Girard, Das Heilige und die Gewalt, Düsseldorf 1994, S. 215.

(2) René Girard, Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses, Freiburg i. Br. 1983, S. 24.

شيء في صراعات حول أشياء لا تدين قيمتها بتقليد الرغبة، بل هي تمتلك أهمية في جوهرها. وفي الغالب تكون تلك الأشياء ملبّية في المقام الأول لاحتياجات أساسية لدى الإنسان. تفشل نظرية غيرارد في المحاكاة مثلًا عندما يتعلق الأمر بالمال. فنحن لا نرغب في المال لأن الآخرين يرغبون فيه. إن الرغبة المحاكية هنا ليست هي ما يضفي عليه القيمة. فالمال هو موضوع خاص يمتلك قيمته في ذاته. تمثل المحاكاة شكلًا مهمًا بالفعل من أشكال السلوك البشري، ودونها لن تغدو التنشئة الاجتماعية ممكنة. لكنها تتعلق في المقام الأول بالمحاكاة الرمزية، مثل أنماط الكلام أو السلوك، مما يعني أنها ليست بالضرورة سببًا في الصراع العنيف.

من ضمن الصفات التي يعزوها غيرارد أيضًا للمحاكاة صفة الانتقام. وهو يطلق اسم «أزمة المحاكاة» لوصف الدوامة القاتلة للعنف الانتقامي: «على مستوى نزاع الدم، في الواقع، يوجد دائمًا فعل واحد فقط، القتل، يُنفّذ بالطريقة نفسها للأسباب نفسها، عبر الانتقام. كنوع من التقليد لجريمة القتل السابقة. وهذا التقليد يتوالد بالدرجات. ...في مثل هذه الحالات، يصبح التمثيل المحاكي في ذروته واكتماله عبر متوالية من ردود الفعل الانتقامية... »[1]. في الواقع لا تتسبب دوامة العنف الانتقامي في محاكاة الأشخاص لبعضهم البعض[2]. ولا يفسر التمثيل المحاكي المولع بالتدمير دوامة العنف الانتقامي في خضم النزاع الدموي. إن ممارسة الانتقام القاتل ترقى إلى القتل على هذا النحو،وليس إلى محاكاة القتل.

---

(1) Ebd., S. 23f.

(2) يتهم غيرارد أفلاطون بعدم معرفته السبب الحقيقي لحظر المحاكاة في الثقافات «البدائية»: «إذا كان أفلاطون لا يؤمن بالفن، فذلك لأنه شكل من أشكال المحاكاة، وليس العكس. إنه يشارك الشعوب البدائية الخوف من المحاكاة...» (Das Ende der Gewalt, a.a.O., S. 26f.) . نقد غيرارد لأفلاطون لا أساس له من الصحة. حيث تغيب عنه تمامًا الدوافع الميتافيزيقية للنقد الأفلاطوني للمحاكاة mimesis. بالنسبة لأفلاطون، يُحظر التمثيل المحاكي، من ناحية لأنه مجرد تمثيل لفكرة، وبالتالي يَعرض نقصًا في الوجود. من ناحية أخرى، فإن السلوك المقلد أمر مرفوض لأنه يشكل خطرًا على الهوية، لأن أولئك الذين يقلدونهم يصبحون ما يقلدون. لا يصبحون في حالة تطابق مع أنفسهم. أي أن تعددية الأشكال هو اعتراض لأفلاطون لأن الخير هو «أحادي التشكيل» (monoeides). في نهاية المطاف، فإن حظر أفلاطون للمحاكاة هو حظر للتحول. يتوافق مع إملاءات ميتافيزيقا الهوية.

القتل له قيمة جوهرية. إنه ليس مبدأ مقلدًا، ولكنه مبدأ رأسمالي يتحكم في الاقتصاد القديم للعنف. كلما تضاعفت أعمال العنف التي ارتكبها الشخص، تضاعف مقدار السلطة التي يحوزها. ويفضي العنف الممارس على الآخر إلى زيادة قدرة الفاعل على البقاء. فعن طريق القتل يمكن للمرء قهر الموت. كان الاعتقاد السائد قديمًا أن قتل شخص واحد بمقدوره أن يجعل المرء بالتالي قادرًا على اغتصاب الموت. هذا الاقتصاد القديم من العنف كان نشطًا في العصور الغائرة في القدم. ينتقم أخيل من وفاة صديقه باتروكلوس من خلال القتل العشوائي ومنظومة القتل. لم يكن عنفه موجهًا فقط للأعداء. وبعد أن أحاط الجميع بالجثة وهم يتعهدون بالانتقام، ذبحوا أعدادًا كبيرة من الماشية والأغنام والماعز والخنازير على محروق جثة باتروكلوس. إن الموضوع «يقتل» على هذا النحو[1]. لا علاقة للمحاكاة بالأمر.

إن العنف، علاوة على أي شيء، هو الخبرة الدينية الأولى. كانت القوى الطبيعية المدمرة والطاغية، في عصور ما قبل التاريخ، بما فيها الحيوانات المفترسة أيضًا التي تمتلك القدرة على الفتك بخصومها، مصدرًا ملهمًا للمخيلة البدائية؛ قادرًا على إثارة الرعب في النفوس والقدرة على أسرها في الوقت ذاته. وهو ما أفضى بإنسان هذا العصر إلى النظر إلى تلك القوى والحيوانات نظرة تمجيد وإجلال، آلهة خارقة. إن أول استجابة للعنف تأتي متموضعة خارجيًا. في الثقافة القديمة، لم تكن ثمة معرفة بالأسباب الطبيعية لـ«للقوى الطبيعية»، مما جعلها مفزعة. وقد فسر العنف الذي يظهر داخل المجتمع أيضًا باستمرار بوصفه نتيجة للعنف الذي يغزو المجتمع من الخارج. وإذا كان المرض والموت من الظواهر التي تحدث داخليًا، فقد تم إرجاعهما إلى التأثيرات الخارجية العنيفة. كل حالة موت هي شكل من أشكال العنف. لم يكن هناك «موت طبيعي»

(1) للحصول على أمثلة أخرى من القتل الطقسي راجع:
Walter Burkert, Homo Necans, Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, Berlin 1972.
يعتقد بوركيرت أيضًا أن ممارسة المرء للقتل يهدف في الأساس للتغلب على الموت.

ولا«قوى طبيعية».

كان الدين القديم مركبًا من تفاعلات تتّخذ شكلًا عنيفًا بهدف التواصل مع الإله. وكانت التضحية واحدة من أهم أشكال هذا التفاعل، حتى إن إمبراطورية الآزتيك كانت تشن الحروب المقدسة من أجل الحصول على الأسرى، الذين سيقدمون بعد ذلك ذبيحة لإله الحرب المتعطش للدماء. كان الكهنة هم من يقودون تلك الحملة، مما جعل الحرب نفسها شكلًا من أشكال الخدمة الإلهية. وفي ظل تلك الحالة، تعدُّ الحرب والقتل الجماعي نوعًا من العمل الديني. في الثقافة القديمة، كان العنف يمثل وسيلة هامة للتواصل الديني. وفقًا لذلك، يتواصل المرء مع إله العنف عبر وسيط العنف. وتحمل العلاقات المختلفة بداخلها إمكانية العنف الذي هو من طبيعةٍ إلهية. ولا يمكن اختزال العنف، في ظل تلك الحالة، في ثنائية الدفاع والوقاية، كما يوضح غيرارد: «في المجتمعات البدائية، يكون خطر إطلاق العنان للعنف كبيرًا جدًّا وعلاجه إشكاليًّا لدرجة أن التركيز ينصبّ بشكل طبيعي على الوقاية. تندرج التدابير الوقائية بشكل طبيعي في نطاق الدين، حيث يمكن أن تتّخذ في بعض الأحيان طابعًا عنيفًا»[1]. وبالتالي، تهدف الممارسة الدينية قبل كل شيء إلى تحرير العنف وترسيخه، عبر أشكاله، وليس التقليل منه. كانت الضحية القربانية محمّلةً بجميع الميول العنيفة للمجتمع، والتي تحوّلت بعد ذلك إلى الخارج مع موت الضحية. التضحية عبارة عن «عمل مقصود عبر أداء جماعي يحدث على حساب الضحية، ويستوعب جميع التوترات والخلافات والتنافسات الداخلية المكبوتة داخل المجتمع. ...الغرض من التضحية هو استعادة الانسجام داخل المجتمع، وتعزيز النسيج الاجتماعي»[2]. الضحية تعمل قضيبًا مانعًا للصواعق. حيث يتم تحويل العنف إلى موضوع بديل كنوع من الخداع[3].

(1) Girard, Das Heilige und die Gewalt, a.a.O., S. 34.

(2) Ebd., S. 19.

(3) Ebd., S. 34.

يؤكد غيرارد مرارًا وتكرارًا أن كبح العنف هو جوهر الدين[1]. مما لا شك فيه أن التضحية تعمل أيضًا على كبح العنف، ولكن لا يمكن اختزال الديني في هذه الوظيفة[2]. الممارسة الدينية للعنف ليست مجرد رد فعل أو شكل من أشكال الفعل الوقائي؛ إنها نشطة ومنتجة. إذا كان المجتمع يتوافق مع إله العنف أو الحرب، فسيسلك سلوكًا عنيفًا وحادًا. هكذا شن الأزتيك الحرب باسم إله الحرب المتصف بالعنف. لقد كانوا نشطين في إنتاج العنف. كان للعنف تأثير ممجّد متصاعد. كتب نيتشه: «إن الأمة التي ما تزال تؤمن بنفسها تقبض على إلهها... إنها تعبر عن ابتهاجها في ذاتها، وشعورها بالقوة عبر الاستناد إلى وجودٍ ما. ماذا ستكون قيمة إله لا يعرف شيئًا عن الغضب أو الانتقام أو الحسد أو الازدراء أو المكر أو العنف؟ كيف سيكون إلهًا ذلك الذي لم يختبر أبدًا الخيلاء الجذل للنصر والدمار؟»[3]. لا تفصح الجماجم التي لا تعدّ ولا تحصى، والتي تزين معابد الأزتيك عن كبح العنف، بل تُفصح عن لغة نشطة للعنف. جماجم الضحايا مكدّسة على إطار خشبي. تراكمها يشبه رأس المال. يولدُ العنفُ الميتُ شعورًا بالازدهار والقوة والسلطة وحتى الخلود. لم يتصرف المجتمع العتيق بطريقة وقائية مناعية تجاه العنف فحسب[4]، ولكن أيضًا بطريقة رأسمالية.

يقول غيرارد: «قدرة العنف على الانتقال من موضوع إلى آخر... مخفية عن الأنظار عبر آليات الطقوس المهيبة».

(1) Ebd., S. 454.

يقول غيرارد: «إن دور الدين هو القضاء على التهديد الذي يشكّله هذا العنف على المجتمع البشري».

(2) وفقًا لهيغل، يعتبر القربان وسيلة لمنع العنف تنشأ نتيجة الخوف من تدمير النظام الاجتماعي. بدلًا من ذلك، يعرّفها على أنها «فعل من أفعال الابتهاج». وبناءً على ذلك، يتخلّى الشخص المضحى به عما يوافقه لصالح المطلق. التضحية هي «فعل يشهد على أنه لا شيء يخصني أو أملكه لا يمكنني التخلي عنه من أجل المطلق». راجع:

Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Werke in zwanzig Bänden, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1970, Bd. 16, S. 225.

(3) Friedrich Nietzsche, Der Antichrist, Kritische Gesamtausgabe, Abt. VI, Bd. 3, S. 180f.

(4) يشكل سلوك المجتمع قدرًا من المناعة السلبية إذا كان يدير العنف بنفسه بشكل محدود بغية تحصين نفسه ضده. انظر:

Das Heilige und die Gewalt, a.a.O., S. 426

في العالم القديم، كانت كل حالة موت تُفسّر على أنها نتيجة لمؤثر خارجي عنيف. ويحاول المرء تجنّب هذا العنف القاتل، الذي يحاول القضاء عليه، بمواجهته بعنف مقابل. يحمي المرء نفسه من العنف عبر ممارسة العنف بدأب. يَقتل حتى لا يُقتل. قتلٌ يحمي من الموت. كلما أصبح المرء أكثر عنفًا، يتنامى لديه شعور أقوى بصعوبة إيذائه. كان العنف بمثابة تقنية ثانوية للبقاء على قيد الحياة في مواجهة خطر الموت.

إن ممارسة العنف تُضاعف من شعور الفرد بالسلطة. المزيد من العنف يعني المزيد من السلطة. في الثقافة القديمة، لم تكن السلطة ممثلةً بعد لعلاقة قائمة بين الحاكم والمحكوم. بدلًا من ذلك، كانت تختزل في جوهرٍ خارقٍ للطبيعة، لا ينتمي للمجال الإنساني، ويمكن امتلاكها أو تجميعها أو فقدانها. (مانا Mana) هو المسمى الذي يطلقه السكان الأصليون في جزر (ماركيز Marquesas) على الجوهر الغامض للسلطة، والقادر على تحويل الضحية إلى منتصر، والذي يتراكم لدى المحارب الشجاع بقدر كبير: «كان يعتقد أن مانا تتجسد في المحارب من أولئك الذين قتلهم... تتضاعف مانا مع كل حالة قتل تحدث عبر رمح المحارب وسيفه... وبهدف الحصول على مانا بطريقة مباشرة، كان المحارب يأكل قطعة من لحم ضحاياه؛ ولإظهار وجود التأثير السلطوي في المعركة... يرتدي المحارب، كجزء من ملابسه الحربية، جانبًا من الآثار الجسدية لعدوه المهزوم؛ قطعة من عظامه، يد محنطة، وأحيانًا جمجمة كاملة»[1].

إن النظر إلى العنف على أنه وسيلة خارقة للطبيعة وغير

«وماذا عن الممارسة الحديثة للوقاية والتلقيح؟... يقوم الطبيب بتطعيم المريض بمجموعة محدودة من الأمراض، تمامًا كما يحدث في أثناء ممارسة الطقوس، حيث يحقن المجتمع بقدر من العنف يمكّنه من صد هجوم عنيف على نحو كامل. التشبيهات كثيرة ».

(1) E. S. Craighill Handy, Polynesian Religion, Honolulu 1927, S. 31, zitiert in: Elias Canetti, Masse und Macht, S. 287f.

يتتبع بودلر العديد من أعمال العنف القاتلة في محاولة منه للوصول إلى أسباب الانتقال من «وضع الفريسة» إلى «حالة الافتراس». غير أن الصراع على حالة الافتراس لا يفسر الاقتصاد الرأسمالي لمانا. انظر:

G. Baudler, Ursünde Gewalt. Das Ringen um Gewaltfreiheit, Düsseldorf 2001.

شخصية لحيازة السلطة يلقي بعداوة الدم داخل سياق مختلف تمامًا. حيث لم يعد القتل هنا مُستدعيًا للمسؤولية. لن يكون ثمة أي شخص مسؤول في هذه الحالة. كما أنه لا يضع مرتكب الجريمة في سياق الذنب. عداء الدم القديم لم يكن موجهًا تجاه أشخاص بعينهم، وهذا ما جعل منه طاقة مدمرة للغاية. بمعنى أن الفئة التي يُقتل منها شخص ما تضعف قوتها شيئًا فشيئًا، مما يدفعها بالضرورة، من أجل استعادة إحساسهم المفقود بالقوة، أن تمارس القتل أيضًا. لا يهم في هذه الحالة من الذي يقُتل، بل المهم القتل في ذاته ولذاته. كل حالة موت تحدث، بما فيه الموت الطبيعي، تستفز ملكة الانتقام. وتستدعي قتل شخص ما بشكل عشوائي. كل حالة قتل تُضاعف من حيازة السلطة. كان هذا الاقتصاد السحري للعنف بالتحديد، الذي يقع خارج نطاق المنطق العقلاني، هو الذي جعل من عداوة الدم طاقة تدميرية رهيبة. حتى إن الأمر قد وصل إلى أن المنتقم لم يكن يقتل فقط أولئك المنتمين لفريق الأعداء أو الجناة، ولكن أيضًا المارة الذين صادفوا طريقه. القتل وحده هو الذي يمكن أن يعوّض فقدان السلطة الناجم عن الموت.

إن الشكل القديم للسلطة يغدو ساريًا في مفعوله على نحو مباغت، كما لو كان جوهرًا سحريًا. كانت السلطة أولًا عبارة عن جوهر ما، ثم تطورت لاحقًا إلى علاقة هرمية. نظرًا لطبيعتها الفورية، لم تؤسس هذه السلطة بوصفها جوهرًا للهيمنة، لأن الأخيرة عبارة عن بنية معقدة من الوساطة والتأمل. لم يُظهر المجتمع العتيق أي بنية هرمية واضحة، بوصفها جوهرًا للنظام الحاكم. وبالتالي، لم يكن الحاكم حائزًا على السلطة وفق هذا الوضع، بل كان مجرد وسيط: «إن الكلمات التي تنطق بلسان الزعيم، ليست تلك التي سيكون معمولًا بها وفق علاقة الأمر-الخضوع، بل هي خطاب المجتمع نفسه عن نفسه، وهو الخطاب الذي يعلن من خلاله أنه مجتمع غير قابل للانقسام...»[1]. إن امتلاك المانا، التي تميزّ الحاكم، لم تجعل منه ملكًا إلهيًا. بدلًا من ذلك، كان عليه أن يشعر بالقلق

(1) Pierre Clastres, Archäologie der Gewalt, Berlin 2008, S. 28.

المستمر بشأن تعرضه للقتل بمجرد فقده للمانا[1].

يبرر العقابُ الانتقام، ويحُول دون وقوع الطفرة التي تشبه الانهيار الجليدي المدمر للغاية. كان رد الفعل الوحيد المحتمل للعنف، داخل المجتمع العتيق، يتمثّل في العنف المضاد. أمّا التحول الجذري في النموذج فقد حدث عندما فُصل نظام العقوبة عن نظام الانتقام. حيث أصبح العنف نوعًا من الفعل الذي يُعزى إلى شخص ما. لم يعد الحدث هنا غير شخصي، بل يجب مواجهته بالعنف المضاد. فكل ما يصدر داخل سياق السلطة، يوضع في سياق الذنب. وفي هذا السياق، لا يجعلني العنف قويًا بل مذنبًا. العقوبة هنا ليست ضد العنف، فليس من الانتقام أن تنتزعها الدولة نيابة عني. بدلًا من ذلك، فإن السياق الموضوعي للذنب يجعله يبدو عادلًا أو معقولًا. وبالتالي لا تبدأ دوامة العنف. يدفع عنف العقاب الظلم الذي كان يتسم به الانتقام القديم ويجرّده من فكرة السيطرة. يعتمد كل من الانضباط والتوجيه أحدهما على الآخر. فنظام العقوبة لا يتبع منطق الانتقام بل نظام الوساطة الذي ينبثق من سياقٍ موضوعي للقانون. وبالتالي فإنه يمنع تصاعد العنف الذي لا يمكن السيطرة عليه، لأنه، على عكس نظام الانتقام، مصمَّم ليس لإنتاج العنف بل لمنعه.

يعارض بيير كلاستر Pierre Clastres الرأي السائد بأن الحرب في المجتمع العتيق كانت في المقام الأول صراعًا وجوديًا نشأ نتيجة ندرة الموارد الحيوية، عبر مواجهتها بنظرية مفادها أن الحرب تقوم فقط على العدوان. على عكس العلاقة المتبادلة التي يقيمها ليفي شتراوس بين الحرب والمقايضة، يتّخذ من الطاقة المدمرة المستقلة أساسًا للحرب؛ وهي طاقة لا علاقة لها بالتجارة والمقايضة[2].

(1) حتى الملك نفسه يخضع لسلطات أعلى منه: «يحكم الملك عندما يغدو القمر مكتملاً؛ في أثناء انحسار القمر، يدخل في نوع من العزلة. ولكن عندما تكتمل دورة النجوم لعدة سنوات، ومن أجل أن تولد من جديد، يضطر الكهنة إلى تقييد الملك في أحد الأعمدة مع لسانه. وعندما يبزغ ضوء القمر مرة أخرى، يكون حاكمًا جديدًا».
W. Binde, Tabu. Die magische Welt und Wir, Bern 1954, S. 76f.

(2) Lévi-Strauss, Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, Frankfurt a.

وفقًا لكلاستر، كان المجتمع العتيق مجتمعًا قائمًا على الاكتفاء الذاتي النسبي، لذلك لم يكن ثمة ضرورة لشن الحروب بدافع من ندرة الموارد. تُحقق الحرب خدمةً فقط للدفاع عن استقلالية وهوية المجموعة ضد الآخرين: «بالنسبة لكافة التجمعات العرقية المقيمة، يغدو كل الآخرين أجنبيين: تحقق شخصية الأجنبي، بالنسبة لكل مجموعة محددة، إدراك هويتها «كنحن مستقل». هذا يعني أن حالة الحرب حاضرة باستمرار...»[1]. الحرب المستمرة تخلق «قوة الطرد المركزي»، التي تولّد عالمًا من التعدديات، يعمل ضد الوحدة أو الاتحاد. إنها تحُول -وهنا تتجسد أطروحة كلاستر المركزية والإشكالية للغاية- دون تشكيل الدولة. وهو يفترض أن المجتمع العتيق يرفض الدولة عن وعي، ويشن الحرب باستمرار من أجل الحيلولة دون تشكيلها. ولأنه «مجتمع ضد الدولة»، كان المجتمع العتيق «مجتمعًا للحرب». يكتب كلاستر بشكل استفزازي: «... إذا لم يكن الأعداء موجودين، فيتوجب اختراعهم»[2]. الدولة هي بنية معقدة من السلطة. يفترض كلاستر أن السلطة مكونة من علاقة هرمية قائمة على الهيمنة، ومع ذلك، فإن المجتمع القديم لم يكن يملكها نتيجة بُنية وعيه[3].

لم يختف الاقتصاد القديم للعنف ببساطة في العصر الحديث. سباق التسلح النووي يتوافق أيضًا مع بنية الاقتصاد القديم للعنف. تعزيز إمكانية التدمير، مثلها مثل حيازة مانا، لخلق انطباع بوجود المزيد من القوة والحصانة. في المستوى النفسي العميق، لا يزال الاعتقاد القديم بأن تراكم القدرة على القتل سوف يمنع الموت قائمًا.

M. 1981, S. 127.

«هناك رابط، متواصل، بين العلاقات العدائية وتوفير المصالح المتبادلة. المقايضات هي حروب يتم حلها سلميًا، والحروب هي نتيجة لمقايضات غير ناجحة»

(1) Clastres, Archäologie der Gewalt, a.a.O., S. 75.

(2) Ebd., S. 77.

(3) لا يمكن للمجتمع القديم إنتاج بنية سلطة مثل الدولة. يخطىء كلاستر التقاط فكرة الرغبة في القدرة عندما يكتب: «حتى تحتفظ بالسلطة لا بد من ممارستها؛ وحتى تمارس السلطة لا بد أن يخضع لها من تمارس عليهم: هذا هو بالضبط ما لم ترغب فيه المجتمعات البدائية (لا تريده)...».
Ebd., S. 29.

يفسر المزيد من العنف القاتل بأنه يقلل من فرص الموت. كما يُظهر اقتصاد رأس المال أيضًا تشابهًا ملحوظًا باقتصاد العنف القديم. بدلًا من تدفق الدم، فإنه يجعل الأموال تتدفق في سيولة كبيرة. هناك صلة قرابة جوهرية بين الدم والمال. إن رأس المال يتصرف كما لو كان مانا الحديثة. كلما تضاعف عدد الأشياء التي تمتلكها، كلما غدوتَ أكثر قوة، وأكثر حصانة، أو ربما متمتعًا بالخلود. حتى إن أصل الكلمة الألمانية، Geld، يشير إلى سياق التضحية والعبادة. وبالتالي، يُفترض أن المال كان في البداية وسيلة تبادل يمكن الحصول عليها عبر الحيوانات الذبيحة. إذا كان ثمة شخص ما يمتلك الكثير من المال، فهذا يعني ضمنًا أنه يمتلك الكثير من الحيوانات القربانية، والتي يمكن تقديمها في أي وقت. يمتلك المالك أيضًا عنفًا قاتلًا يشبه العنف الشرس[1]. المال أو رأس المال هو بالتالي وسيلة من وسائل مجابهة الموت.

على المستوى النفسي العميق، ترتبط الرأسمالية فعلًا بالموت والخوف من الموت. وهذا هو ما يمنحها أيضًا بعدًا أركيولوجيًا. تعتمد هستيريا التراكم والنمو والخوف من الموت على بعضها البعض. يمكن أيضًا تفسير رأس المال على أنه الوقت المستغرق في العمل، حيث يمكن دفع الآخرين للعمل بدلًا من ذلك. رأس المال الذي لا نهاية له يخلق وهم الزمن الذي لا نهاية لها. تراكم رأس المال يعمل ضد الموت، وفي مجابهة مع الفقدان المطلق للزمن. في مواجهة الحياة المنقضية المحدودة، يُراكم الناس الزمن كما لو كان رأسًا للمال.

كانت الخيمياء قديمًا تسعى في الأساس إلى تحويل المعادن الرخيصة إلى معادن ثمينة؛ الرصاص على وجه التحديد كان مثالًا للمعدن الرخيص. وقد ارتبط بساتورن، إله الزمن. في العصور الوسطى كان غالبًا ما يصور في شكل رجل عجوز يمسك منجلًا وساعة رملية، أي مع رموز الفناء والموت. يشبه التحول الخيميائي

(1) Baudler, Ursünde Gewalt, a.a.O., S. 115.

للرصاص إلى ذهب محاولة ممارسة السحر على الزمن والفناء لصالح اللانهائية والخلود. إن تحويل المعادن إلى ذهب يحمل في طياته وعدًا بالشباب الأبدي. التغلب على الموت هو جوهر الخيال الخيميائي، كما أنه يغذي الاقتصاد الرأسمالي، بهستيريا النمو والتراكم. سوق الأوراق المالية بهذا المعنى، هي التي تمدُّ الرأسمالية الحديثة بطاقةِ الخلود.

من نفس المنطلق يتبع الاقتصاد المقدس أيضًا منطقًا للتراكم. بالنسبة إلى الكالفينيين[1]، يمكن للنجاح الاقتصادي وحده أن يولّد اليقين في الخلاص؛ اليقين من كونه من بين الصفوة الذين سيهربون من اللعنة الأبدية. المدّخرات التي لا نهاية لها تُكافئ الخلاص. تثير المخاوف المحيطة بالخلاص، والتي ترافق الخوف من الموت، الإلزام القهري الرأسمالي على التراكم. يستثمر المرء ويضارب على الخلاص. لذا فثمة تشابه بين الاقتصاد القديم لمانا، والاقتصاد الرأسمالي لرأس المال، والاقتصاد المسيحي للخلاص؛ جميعها تقنيات ثانوية لقهر الموت وتنحيته بعيدًا.

يبرهن الاقتصاد الرأسمالي على البقاء، لكنه لا يلقي بالًا لطيب الحياة أو جودتها[2]. يتغذى على الوهم القائل بأن المزيد من رأس المال يولّد مزيدًا من الحياة، وقدرةً أكبر على العيش. الفصل الصارم

---

(1) الكالفينية (والمعروفة أيضاً باللاهوت المُصلح)، هي مذهب مسيحي بروتستانتي يُعزى تأسيسه للمصلح الفرنسي جون كالفن، وكان هذا الأخير قد وضع بين عامي 1536م و 1559م مؤلّفه (مبادئ الإيمان المسيحي) والذي يعتبره الكثيرون من أهم ما كُتب في الحركة البروتستانتية. اعتقد الكالفينيون أن كالفن سار على خطى بولس الرسول والقديس أوغسطين في التأكيد على ما اعتبره سمو الله وسيادته على كل شيء، وتتقاطع أفكاره مع أفكار مارتن لوثر في أن تبرير الخطاة والخلاص يحصل عن طريق الإيمان فقط وليس بالأعمال. ولكن كالفن كان يعتقد بالاختيار المسبق، أي أن الإنسان بعد أن يخطئ لا يستطيع أن يمتلك الإرادة الحرة للتوبة، أما كل الذين سينالون الخلاص فإن الله كان قد سبق واختارهم قبل إنشاء العالم. اعتبر كالفن الكتاب المقدس المرجعية الأولى ذات الشرعية والسلطة والتي يجب أن تخضع لها السلطات الأرضية، وقد نجح من خلال هذا الفكر بتشكيل حكومة ثيوقراطية في جنيف عرفت بنظامها المتشدد. (المترجم)

(2) يشير أرسطو إلى حقيقة أن التراكم الخالص لرأس المال أمر مستهجن، لأنه ينصبّ فقط على الحياة، وليس الحياة الخيّرة: «وبالتالي، يفترض بعض الناس أن وظيفة إدارة الأسرة هي زيادة الممتلكات، وهم دائمًا ما يكونون تحت سيطرة هذه الفكرة. ويغدو مفروضًا عليهم إما حماية حصتهم في المال أو زيادتها إلى كم غير محدود. إن سبب هذه الحالة يعود إلى أن مصالحهم تنصبّ على الحياة، وليس على الحياة الخيّرة؛ ولأن الرغبة في الحياة غير محدودة، تتولد لديهم الرغبة اللامحدودة أيضًا في إنتاجية الحياة». المؤلف.
Politik, 1257b.

الحادّ بين الحياة والموت يغمر الحياة نفسها بقسوةٍ شبحية. كما أن الاهتمام بجودة الحياة ينتهي به المطاف إلى هستيريا الحياة من أجل البقاء. الحد من الحياة إلى مستوى العمليات البيولوجية يجرّد الحياة نفسها ويجعلها عارية. البقاء من أجل البقاء هو نوع من الفحش. إنه يسلب الحيوية من الحياة، والتي هي أكثر تعقيدًا من مجرد عمليات حيوية أو مرتبطة بالصحة.

ينشأ هوس الصحة عندما تغدو الحياة عاريةً، خاليةً من أي محتوىً سردي، وكما لو كانت قطعة عملة متداولة. في مواجهة انحلال المجتمع والتآكل الاجتماعي، يُختزل كل شيء في الجسد، الذي يجب أن يظل بصحة جيدة مهما كان الثمن. إن فقدان المُثل العليا يترك الذات البائسة الغافلة غارقةً في قيم العرض والهوس الصحي فقط. كما تقضي الحياة العارية على كل غائية، (كل ما يهدف إلى)، والذي من شأنه أن يوفر هدفًا مرتجى وراء تلك الصحة. تصبح الصحة مرجعية ذاتية وتغدو منزّهة عن الغرض؛ بدون وظيفة.

لم تكن الحياة يومًا سريعة الزوال مثلما هي عليه اليوم. لا يوجد شيء يعد بالديمومة أو الخلود. في مواجهة فقدان الوجود، تنشأ العصبية المرضية. ويغدو فرط النشاط والإسراع في عمليات الحياة محاولات للتصدي للفراغ الذي يعلن فيه الموت عن نفسه. مجتمع تهيمن عليه الهستيريا من أجل البقاء هو مجتمع الموتى الأحياء، لا يستطيع العيش ولا الموت. كان فرويد مدركًا لهذه الجدلية القاتلة للبقاء على قيد الحياة عندما أنهى مقالته «تأملات في الحرب والموت» بقولٍ مأثور (Si vis vitam، para mortem)، أي «إذا كُنتَ تزغبُ في كسبِ المَقدرَة على تَحمُّل الحياة، فعليك أن تَكُون مُستعدًا لقبُول الموت»[1]. تتمثل الفكرة في منح الموت مساحة أكبر داخل الحياة لمنع الحياة من التحجر داخل اللاموت: «هل كان من الأفضل أن نعطي الموت المكان الذي يستحقه في الواقع

(1) Freud, Das Unbehagen in der Kultur, a.a.O., S. 161.

وفي أفكارنا، وأن نكشف أكثر قليلًا عن موقفنا اللاشعوري تجاه الموت الذي قمعناه حتى الآن على نحوٍ بالغ الحرص؟ قد لا يبدو هذا إنجازًا كبيرًا جدًّا، وفي بعض النواحي يعدّ خطوة إلى الوراء، ونوعًا من التدهور، لكنه على الأقل يتمتع بميزة أخذ الحقيقة في الاعتبار على نحو أكثر قليلًا، وجعل الحياة قابلة للاحتمال على نحو أكثر أيضًا»[1].

(1) Ebd., S. 160f.

3

سيكولوجيا العنف

يمكن النظر إلى جهاز فرويد النفسي بوصفه نظامًا سلبيًا. حيث تتجلى الأنا العليا بوصفها سلطةً تمتلك أوامر ومحظورات صارمة: «تحتفظ الأنا العليا بشخصية الأب، ورغم ما تبدو عليه عقدة أوديب من تعقيد بالغ، فإنها تستسلم سريعًا للقمع (تحت تأثير الانضباط، والتعليم الديني والمدرسي، والقراءة)، والأمر الأكثر دقة الذي سيظهر في وقت لاحق هو هيمنة الأنا العليا على الأنا -في شكل ضمير أو ربما عبر الشعور اللاواعي بالذنب»[1]. حيث تعبّر عن نفسها بوصفها «ضرورة قاطعة». الصرامة والحزم اللذان يعبران عن مثاليتها؛ استبدادها الذي تلخصه صيغة الأمر «يتوجب عليك فعل كذا»[2]. مع «تقييد صارم، وكبت للغرائز الطبيعية بقسوة بالغة». «إنها تدخل في صراع محتدم ضد الأنا مع غضب لا يرحم»[3]. الفعل الإلزامي الرئيس الذي تتبنّاه الأنا العليا، ينبغي، هو ما يجعل الأنا ذاتًا خاضعة: «بما أن الطفل كان ذات مرة واقعًا تحت الإلزام القهري بطاعة والديه، لذلك فإن الأنا تخضع للإلزام القاطع للأنا العليا Über-Ichs »[4]. والتي هي كينونة داخلية مسيطرة تقع موقع الإله أو السيد أو الأب. إنه الآخر داخل النفس. على هذا النحو، فإن العنف هنا هو عنف سلبي، لأنه يصدر عن الآخر. إنها تعبّر عن نفسها بوصفها إخضاعًا أو قمعًا في سياق عملية السيادة.

---

(1) Sigmund Freud, Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften, Frankfurt a. M. 1992, S. 273.

(2) Ebd., S. 291.

(3) Ebd., S. 290.

(4) Ebd., S. 285.

تنظّم المقاومة والنفي والقمع جهاز فرويد النفسي بوصفه نظامًا سلبيًا. إنه يتعرض لتشققات باستمرار نتيجة التوتّرات العدائية للدوافع الغريزية ومحاولة قمعها. يدين اللاوعي أيضًا بوجوده للقمع. وفقًا لفرويد، يرتبط اللاوعي والقمع عبر «نطاق ممتد للغاية»[1]. والممثل الغريزي «يتكاثر في الظلام، كما كان، ويتّخذ أشكالًا متطرفة في التعبير» ستغدو مدمرة. ويمكن ربط أعراض الهستيريا أو اضطراب الوسواس القهري إلى حد كبير بالعنف النشط في الجهاز النفسي. إنه يشبه الساحة التي تجري فيها عمليات مثل الدفاع، والاحتلال، والتراجع المدروس، والتقهقر، والتمويه، والغزو، والتسلل. الأنا، والهو، والأنا العليا يتصرفون في نهاية المطاف كما لو كانوا داخل معسكر حربي، يكون على كل عنصر منهم تشكيل جبهة واضحة. ربما يعلنون السلام والتهدئة من حين لآخر، لكن علاقتهم في الأساس تعتمد على علاقات سلطوية غير مستقرة.

على مدار تحليلاته، يحتفظ فرويد بنموذج السلبية عندما يصف العمليات النفسية. وبالتالي فإنه يتبع باستمرار مسارات الآخر، الذي يراوغ، من قبل الأنا، للاستحواذ. وتبعًا لذلك يتوقف شفاء المرض العقلي على الاستحواذ الكامل على الهوية من قبل الأنا.

ترتسم معالم الميلانخوليا أيضًا من خلال الآخر، الذي يتداخل مع الأنا، ويعمل على تغيير مساراتها. مثل الحداد، تنشأ الميلانخوليا من التخلي عن موضوع محبوب. لكن على عكس الحداد وحالات الحزن الأخرى، التي تسحب طاقة الليبدو من الشيء المفقود لتعيد تركيزه[2] على شيء جديد، في الميلانخوليا يُضفى على الشيء أو الموضوع بعدًا ذاتيًا داخليًا. ونتيجة طاقة التركيز الضعيفة، يُتخلى عن الموضوع بسهولة، لكن طاقة الليبيدو المحررة حديثًا لا تمنح طاقتها لموضوع آخر. وبدلًا من ذلك، ينشأ تحديد هوياتي نرجسي

(1) Ebd., S. 106.

(2) Ebd., S. 179.

للموضوع: «في وقت من الأوقات، كان اختيار الموضوع، يتوقف على ارتباط الغريزة الجنسية بشخص معين؛ بعد ذلك، نظرًا لحدوث تغير طفيف أو خيبة أمل حقيقية من هذا الشخص المحبوب، تحطمت العلاقة. لم يكن ذلك التحوُّل نتيجة طبيعية لسحب طاقة الليبيدو من هذا الموضوع ومنحها إلى موضوع جديد... أثبت موضوع التركيز أنه ليس لديه قوة مقاومة كبيرة وبلغ نهايته. لكن طاقة الليبيدو الحرة لم تنقل إلى شيء آخر سُحِب داخل الأنا. ومع ذلك، فإنه لم يكن يعمل هناك بأي طريقة غير محددة، ولكن حقق خدمته في تحديد هوية الأنا مع الموضوع المهجور... وبهذه الطريقة... تحوّل الصراع بين الأنا والشخص المحبوب إلى انقسام بين النشاط الحرج للأنا والأنا كما تغيرت عن طريق تحديد الهوية»[1]، التي غدت مستوعبة بوصفها جزءًا من الأنا. ويصبح نقد الموضوع المُتخلى عنه، أي الآخر، نقدًا للذات. في الواقع، فإن التوبيخ الذاتي واحتقار الذات الموجهين إلى الآخر، أصبحا الآن جزءًا من الأنا.

تستقر الميلانخوليا في قلب الانقسام الداخلي للأنا. حيث يتخذ جانبٌ من الأنا موقفًا مضادًا صوب الآخر، وينتقده ويقلل من شأنه: «في الميلانخوليا، تمتد الظروف التي تسبب المرض إلى حد كبير إلى ما بعد الحالة الواضحة للفقد الناتج عن الموت، وتشمل كل حالات التعرض للازدراء أو الاستخفاف أو التثبيط، والتي يمكنها استحضار مشاعر متعارضة من الحب والكراهية داخل علاقة أو تعزيز ازدواجية قائمة بالفعل... إذا كان الحب لكائن... يُتخذ ملاذًا في تحديد الهوية النرجسية، فإن الكراهية تدخل حيز التنفيذ على هذا الكائن البديل، وتسيء إليه، وتذلّه، وتجعله يعاني، وتستمد سعادتها السادية من معاناته»[2]. تتحوّل الهوية مع الكائن من السادية إلى المازوخية. عن طريق العقاب والتوبيخ الذاتيين، تنتقم الأنا نفسها من موضوعها الأصيل.

(1) Ebd., S. 181.

(2) Ebd., S. 294.

إن مسألة ما إذا كان فرويد يفسر الميلانخوليا بشكل صحيح ليست ذات أهمية خاصة لنا هنا. فقط نموذجه التفسيري على هذا النحو يحمل قدرًا كبيرًا من الأهمية. الميلانخوليا هي علاقة مرضيّة مضطربة مع الذات. يفسّرها فرويد على أساس كونها علاقة خارجية، علاقة بالآخر. والعنف الذي تظهره الميلانخوليا تجاه نفسها هو عنفٌ سلبي، لأنه موجّه إلى الآخر داخل الأنا. الآخر بداخلي هو صيغة السلبية التي تنظم باستمرار التحليل النفسي لفرويد.

جهاز فرويد النفسي هو جهاز قمعي مكوّن من أوامر ومحظورات وقائم على الإخضاع والقمع. ومثل المجتمع التأديبي، يضع الجهاز النفسي الجدران والعتبات والحدود والحراس. لهذا السبب، لا يمكن إجراء التحليل النفسي الفرويدي إلا في المجتمعات القمعية التي أسست تنظيمها على سلبية المحظورات والأوامر. غير أن المجتمع المعاصر، الذي يمكن وصفه بمجتمع الإنجاز، يتخلّص، على نحو متزايد، من سلبية المحظورات والأوامر، ويقدّم نفسه بوصفه مجتمعًا للحرية. لذا فإن الفعل الشرطي الذي يحدّد مجتمع الإنجاز ليس هو الإلزام الفرويدي، ولكن الاستطاعة. هذا التحوّل الاجتماعي يستلزم إعادة تشكيل البنية الداخلية. تمتلك ذات-الإنجاز في عصر الحداثة المتأخرة نفسيةً مختلفةً تمامًا عن ذات-الطاعة التي تصوَّر فرويد التحليل النفسي معبرًا عنها. يُسيطر جهاز فرويد النفسي على النفي (Verneinung) والكبت والخوف من الانتهاك. الأنا هي «مقر للحصار النفسي Angststätte»، حيث «الآخر الأكبر» الباعث على قلقها وحصارها النفسي. إن ذات- الإنجاز في عصر الحداثة المتأخرة فقيرة من حيث قدرتها على النفي. إنها ذات توكيدية. إذا كان اللاشعور مرتبطًا بالضرورة بسلبية النفي والقمع، فإن ذات-الإنجاز الراهنة تفتقر إلى اللاشعور المحرك لها. إنها الأنا ما بعد الفرويدية. فاللاشعور الفرويدي ليس تكوينًا موجودًا خارج الزمن. إنه نتاج للمجتمع التأديبي، ويهيمن عليه سلبية المحظورات والقمع، وهو ما تركناه خلف ظهورنا منذ فترة طويلة[1].

---

(1) بداية من هذه الفقرة وحتى آخر الفصل يكرر المؤلف بعض المقاطع التي وردت في كتابه مجتمع الاحتراق النفسي. (المترجم).

ينطوي الفعل الذي تقوم به الأنا الفرويدية على الوفاء للواجب، قبل كل شيء. ووفقًا لذلك، ثمة خاصية تجمع بين مفهوم فرويد للأنا وفكرة الواجب بالمعنى الكانطي. بالنسبة لكانط، يحتل الضمير موضعًا أكثر سموًا داخل الإنسان من أي شيء آخر. لهذا فالذات الأخلاقية عند كانط هي ذات للسلطة، أيضًا:

لكل إنسان ضمير يجد نفسه مراقبًا ومهددًا من قبله. وبصفة عامة، يجد نفسه في حالة رهبة (احترام مصحوب بالخوف) من قاضٍ داخلي. غير أن تلك السلطة التي تراقب القانون داخله ليست شيئًا يصنعه هو نفسه (طوعًا)، بل شيء مدمج في تكوينه[1].

إن الذات الكانطية، مثل الذات الفرويدية، منقسمة داخليًا. حيث تتصرف بناء على أمر وتوجيه من آخر؛ ومع ذلك، فإن هذا الآخر هو أيضًا جزء من ذاتها:

الآن، يمكن النظر إلى تلك الحالة العقلية الفطرية و(التي هي نفسها فكرة الواجب) بوصفها النزوع الأخلاقي الذي ندعوه الضمير. وهي أمر بالغ التميز، فعلى الرغم من أن عمله يتمُّ داخل الإنسان، فإن المرء يجد نفسه مقيدًا، نتيجة أن عقله يرى نفسه مضطرًا لاتباعه، وهذه هي الحال مع أي شخص آخر[2].

وعلى أساس هذا الانقسام، يتحدث كانط عن «الذات المضاعفة»، أو «الشخصية المزدوجة». حيث الذات الأخلاقية هي في وقت واحد المدعي والمدعى عليه[3].

إن ذات-الخضوع ليست ذاتًا للرغبة أو المتعة، ولكنها ذاتٌ للواجب. وبالتالي، فإن الذات الكانطية تتبع عمل الواجب الذي يكبت «أهواءها». وبموجبه، أي الواجب، فإن الإله؛ «الوجود الأخلاقي

(1) Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten, Werke in zehn Bänden, hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt 1983, Bd.7, S. 573.

(2) Ebd.

(3) Ebd., S. 574.

المطلق»، لا يظهر فقط بوصفه نموذجًا للعقاب والإدانـة، ولكن أيضًا (وهذه حقيقة مهمة جدًا نادرًا ما تحظى بالاهتمام المطلوب) بوصفه نموذجًا للإشباع أو الترضية. وبوصفها ذاتًا للواجب، فإن الذات الأخلاقية تعمل على قمع أهواء الجميع ورغباتهم لصالح الفضيلة؛ أو لصالح الإله الذي يُلخّص فكرة الأخلاق؛ أو من أجل مكافآت مثل النضال المؤلم من أجل السعادة (Glückseligkeit). فالسعادة «تُوزّع بالتناسب مع الأخلاق (Sittlichkeit)»[1]. إن الذات الأخلاقية، التي ترضى بالألم من أجل الأخلاق، قد يكون لديها يقين كامل من الإشباع الذي سينتج عن ذلك. وليس ثمة شك لديها من عدم حدوث ذلك، لأن الإله لا يخدع؛ إنه جدير بالثقة.

إن ذات-الإنـجـاز في عـصر الـحـداثة المتـأخـرة لا تتبع أعمال الواجب. وقوانينها ليست هي الطاعة والعدالة والوفاء والالتزام، ولكن الحرية والمتعة والميول. وقبل هذا كله، لديها توقع خاصة بمكاسب التمتع من العمل. إنها تعمل من أجل المتعة ولا تتصرف بناءً على أمرٍ يأتيها من الآخر. بدلًا من ذلك، فإنها تصغي إلى نفسها في المقام الأول. بعد كل هذا، يجب أن تبدأ بإدارة نفسها بنفسها (Unternehmer seiner selbst). وبهذه الطريقة، فإنه يتخلص من سلبية الأوامـر (gebietender) التي تـأتي من الآخـر». ومع ذلك، فإن مثل هذا التحرر من الآخر ليس مجرد حرية وانعتاق. فديالكتيك الحرية يعني وضع قيود جديدة. التحرر من الآخر يتحول إلى علاقة نرجسية بالذات، والتي تفضي إلى العديد من الاضطرابات النفسية التي تصيب ذات-الإنجاز اليوم.

إن غياب العلاقة مع الآخر يسبب أزمة على مستوى الإشباع. بوصفه نوعًا من الاعتراف، يفترض الإشباع وجود الطرف الآخر (أو «الطرف الثالث»). إذ من المستحيل أن تُكافِئ نفسك بنفسك أو أن تحظى بالاعتراف عن طريق ذاتك. وفقًا لكانط، يُمثل اللّٰه حالة من

(1) Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Werke in zehn Bänden, a.a.O., Bd. 6, S. 239.

حالات الإشباع: فهو يُكافئ ويشهد على الإنجاز الأخلاقي للمرء. نظرًا لأن بنية الإشباع قد تعرضت للتشوش، فإن ذات-الإنجاز مضطرة إلى الأداء على نحو أكثر وأكثر. إن غياب العلاقة مع الآخر يمثّل، إذن، الشرط الترانسنتدالي لأزمة الإشباع التي ستتخذ مكانها لأول مرة. ومع ذلك، فإن علاقات الإنتاج المعاصرة مسؤولة أيضًا. إن العمل (Werk) الحاسم، بوصفه نتيجة للعمل المنجز (Arbeit)، لم يعد ممكنًا اليوم. حيث تقف علاقات الإنتاج المعاصرة حائلًا أمام اكتماله. بدلًا من ذلك، فإن المرء يعمل في العراء. إن الأشكال الحاسمة (Abschlußformen) ببدايتها ونهايتها تثبت الرغبة.

تتبع ريتشارد سينيت أزمة الإشباع وصولًا إلى الاضطراب النرجسي والعلاقة الغائبة مع الآخر: بوصفه اضطرابًا في الشخصية، تُعدّ النرجسية نقيضًا شديدًا لحب الذات المتضخم. استغراق الذات في نفسها لا ينتج عنه الإشباع، بل ينتج عنه إصابة بالنفس؛ محو الخط الفاصل بين الذات والآخر يعني أنه لا يوجد شيء جديد، لا شيء «آخر»، يدخل النفس؛ حيث تُلتهم وترتد على نفسها إلى أن يظن المرء أنه يمكن رؤية نفسه في الآخر، ثم يصبح بلا معنى... إن النرجسي ليس تواقًا للخبرات، إنه تواق للتجربة. فهو يبحث دائمًا عن تعبير أو انعكاس لـ [الذات]... حيث يغرق المرء داخل نفسه[1].

تنطوي الخبرة (Erfahrung) على مواجهة بين الذات والآخر؛ حيث تبحث الذات عن غيريتها في الآخر. في المقابل، تمدّ التجربة (Erlebnis) الأنا لتشمل الآخر، وربما العالم. إن حب الذات ما يزال محكومًا بالسلبية، وبقدر ما تقوم الذات بالخفض من قيمة الآخر لصالحها، تملك نفسها ضد الآخر. وبالتالي، تقوم بالأفعال الأخرى التي تساعد على حفظ المسافة. حب الذات يعني اتخاذ موقف صريح تجاه الآخر. في المقابل، تُفضي النرجسية إلى طمس الحدود. إذا كان الشخص يعاني من الاضطراب النرجسي، فإن المرء يغوص داخل

(1) Richard Sennett, Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität, Berlin 2008, S. 563.

نفسه. وعندما تختفي الإشارة إلى الآخر، فإن الصورة الذاتية الثابتة ستختفي.

يربط سينيت بحق الاضطرابات النفسية المعاصرة بالنرجسية، لكنه يخلص إلى بعض الاستنتاجات الخاطئة: إن التصعيد المستمر للتوقعات، والذي يجعل السلوك الراهن غير متحقِّق أبدًا، هو شكل من أشكال العوز إلى «الإغلاق». حيث يُتجنب الإحساس بالوصول إلى الهدف، لأنه سيترتب على ذلك تحديد التجارب؛ ستكتسب هيئةً، وشكلًا، وهكذا سيغدو وجودها مستقلًا عن النفس... تغدو الذات حقيقيةً فقط إذا كانت متمتّعة بالاستمرارية؛ وتكون كذلك فقط حال القيام بإحدى الممارسات بنفسها. عندما يحدث الإغلاق، تبدو التجربة منفصلة عن الذات، وبالتالي يبدو الشخص مهدَّدًا بالفقد. ولذا فإن طبيعة الدافع النرجسي يتمثل في ضرورة أن يغدو حالة ذاتية مستمرة[1].

يؤكد سينيت على أن الفرد النرجسي يتجنّب بطريقةٍ قصديةٍ تحقيق الأهـداف: الإغـلاق يُعطي شكلًا ملموسًا، والـذي ما دام يمتلك مادة مستقلة، فإنه يُضعف الذات. في الواقع، يبدو العكس صحيحًا على نحوٍ تام. الاستحالة المشروطة اجتماعيًا من تحقيق أشكال نهائية صالحة وموضوعية للإغلاق يدفع الذات إلى التكرار النرجسي الذاتي؛ وبالتالي، تفشل في تحقيق الغشطالت[2]؛ الصورة الذاتية المستقرة أو الشخصية. ومن ثم، لا يمكن النظر إلى الأمر على

(1) Ebd., S. 581.

(2) تشير الغشطالت (بالألمانية Gestalt بمعنى «صورة؛ شكل») إلى النظرية التي وضعتها مدرسة برلين، والتي تفترض أن المبدأ العملي للدماغ كُلاني، متواز ومتماثل مع ميل للتنظيم الذاتي أو أن مجموع كل الأجزاء أقل من أداء الكل. المثال الغشطالتي الأكثر كلاسيكية هو فقاعة الصابون التي لا يمكن لشكلها الكروي (أو ما يشكّل غيشطالتها) أن يعرف عن طريق قالب صلب أو أدوات جاهزة أو حتى عن طريق معادلة رياضية، لكنها مع ذلك تنبثق تلقائيًا عن طريق الفعل المتوازي للتوتر السطحي على كل نقاط السطح في وقت واحد. بهذه النظرة فهي تخالف المبدأ «الذري» للعمليات والإجراءات ضمن الحاسوب الرقمي، حيث كل عملية حسابية يتم تقسيمها إلى متتالية من الخطوات البسيطة، كل واحدة يتم حسابها بشكل مستقل عن المسألة الكلية ككل. نظرية الغشطالت (Gestalt Theory) في علم النفس، تعني ببساطة أنه من الضروري النظر إلى الكل، لأن الكل له معنى مختلف عن الأجزاء المكونة له.

أنه مسألة قصدية لـ«تجنّب» تحقيق الأهداف من أجل مضاعفة الشعور بالنفس. بدلًا من ذلك، فإن الشعور بتحقيق الهدف لا يحدث أبدًا. فالذات النرجسية لا تسعى نحو تحقيق الإغلاق. إنها غير قادرة على الوصول إلى هناك؛ تفقد نفسها وتُبعثرها في العراء. إن غياب أشكال الإغلاق، وليس أقلها، يعتمد على العوامل الاقتصادية: الانفتاح واللاحسم لصالح النمو.

إن الهستيريا هي مرض نفسي نموذجي داخل المجتمع التأديبي الذي شهد تأسيس التحليل النفسي. يفترض سلبية من القمع والحظر والنفي، والتي تُفضي إلى تكوين اللاشعور. إن التمثيلات الموجهة (Triebrepräsentanzen) تدفع إلى الظهور على نحو جلي داخل اللاوعي نفسه، عن طريق «التحويل»، على هيئة أعراض جسدية تميّز الشخص بشكلٍ لا لبس فيه. وتحمل الهستيريا طابعًا تحويليًا مميزًا. لذلك، تقبل الهستيريا أن تكون موضوعًا لعلم التشكيل (Morphology). هذه الحقيقة تُميزها عن الاكتئاب.

وفقًا لفرويد، تعبّر «الشخصية» عن ظاهرة سلبية، لأنها لا تكتسب شكلًا دون رقابة تحدث في الجهاز النفسي. ووفقًا لذلك، يعرّفها بوصفها «اندفاعًا في تركيز الطاقة العقلية على الشيء المنبوذ»[1].عندما تصبح الأنا مدركة لهذا التركيز الذي يحدث على مستوى الهُوَ، فإنها إما أن تسمح له بالوجود أو تتدخل في معركة معه من خلال عملية القمع... تاريخ القمع مدرج داخل الشخصية. وكل شخصية تحتوي بداخلها على تاريخٍ للقمع. إنه يمثّل علاقة حتمية بين الأنا والهو والأنا العليا. وفي حين يُظهر الهستيري تحوُّلًا مميزًا، يبدو الاكتئابي بلا شكل، بلا شخصية. قد تكون سيكولوجيا الهستيري عرضةً للقهر الخارجي، ولكنها أيضًا تتّخذ هيئة منتظمة إلى حدّ ما ومُشكّلة. وقد يكون الجهاز النفسي الذي غدا اكتئابيًا خاليًا من سلبية القمع والنفي، لكنه فوضوي، وغير منتظم، ولا شكل له.

(1) Freud, Das Ich und das Es, a.a.O., S. 268.

يفترض التحليل النفسي لفرويد سلبية القمع والنفي. وكما يؤكد فرويد، فإن اللاوعي والقمع مرتبطان «إلى حد كبير». وفي المقابل، لا يوجد أي دور لعمليتي القمع والنفي في الآلام النفسية المعاصرة مثل الاكتئاب، والاحتراق النفسي، واضطراب نقص الانتباه مع فرط النشاط (ADHD). في الواقع، تشير تلك الأمراض إلى وجود فائض في الإيجابية: ليس إلى النفي بل إلى عدم القدرة على قول لا، ليس إلى ما هو مسموح به، ولكن إلى القدرة على فعل كل شيء[1]. وبالتالي يتعذّر على التحليل النفسي فهم مثل تلك التحولات. فالاكتئاب لا ينجم عن القمع الذي يمارس من جانب الكيان المسيطر؛ الأنا العليا[2]. في الاكتئاب، لا يحدث هذا «التحول» -الذي سيوفّر مفاتيح غير مباشرة لحل ألغاز المحتوى النفسي المكبوت[3].

يفهم فرويد الاكتئاب السوداوي بوصفه علاقةً مدمرةً مع الآخر الذي أصبح جزءًا من الذات، عبر الهوية النرجسية للأنا. في هذه العملية، تتعارك الذات مع الآخر، وتُضفي عليه صفاتها، وتُغيّر هيئته إلى أخرى داخل علاقة ذاتية قائمة على الصراع، الأمر الذي يُفضي إلى إفقار الأنا والإنهيار التلقائي. ومع ذلك، فإن الاضطراب الاكتئابي لدى ذات-الإنجاز المعاصرة لا يتبع علاقة صراع وتردُّد مع الآخر، الذي أصبح مختفيًا الآن. لم تعد تمتلك أي بُعدٍ يتعلق بالغيرية. إن الاكتئاب، الذي يُتوّج في الغالب بالاحتراق النفسي، ينبع من الاهتياج والانفعال المفرط، إضافة إلى الإحالة المفرطة إلى الذات، التي تفترض الخواص المدمرة. إن ذات-الإنجاز المكتئبة والمنهكة، تطحنُ نفسها، إن جاز التعبير. إنها متعبة، مكدودة في نفسها، وفي حالة حرب مع نفسها. تفتقد القدرة الكلية على التخارج، أو التواجد خارج نفسها، والاعتماد على الآخر، أو على

(1) Alain Ehrenberg, Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt a. M. 2008, S. 300.

(2) Ebd., S. 305

(3) Ebd., S. 302.

العالم. إنها تحبسك داخل نفسك؛ ومن المفارقات، أن يؤدي هذا إلى تفريغ النفس من كافة محتوياتها. إنها تتآكل في خضم سباق الفئران الذي تنظّمه ضد نفسها.

تُوهن وسائل الإعلام الجديدة وتكنولوجيا الاتصالات من وجود الآخر (Sein zum Anderen). فالعالم الافتراضي فقيرٌ في استحضاره للآخرية والمقاومة (Widerständlichkeit) التي تستدعيها. في المساحات الافتراضية، يمكن للأنا أن تتحرك عمليًا بشكل مستقل بمنأى عن «مبدأ الواقع»، والذي من المفترض أن يتوافر فيه مبدأي الغيرية والمقاومة. وفي كل المساحات الخيالية للواقعية، تواجه الأنا النرجسية نفسها أولًا وقبل كل شيء. على نحو متزايد، تُفضي المحاكاة الافتراضية والرقمنة إلى تواري الواقع، الذي يجعلها معروفة قبل كل شيء من خلال مقاومتها. إن الواقعي هو المكوث في المعنى المزدوج للكلمة. إنه لا يوفّر فقط المقاطعة والمقاومة، ولكنه يتيح أيضًا إمكانية التوقف والمنح.

إن ذات-الإنجاز في عصر الحداثة المتأخرة، مع توافر فائض من الخيارات القائمة تحت تصرفها، تُثبت أنها غير قادرة على إقامة علاقاتٍ قويةٍ مع الآخر. فالاكتئاب يُمزق كل الارتباطات. يختلف الحداد عن الاكتئاب، قبل أي شيء، من خلال ارتباط الأول القوي بموضوعه. في المقابل، يبدو الاكتئاب غير مرتبطٍ بموضوعٍ محدد، وبالتالي يفتقد خاصية التوجيه. من المهم أيضًا التمييز بين الاكتئاب ومشاعر الحزن والحداد، حيث تلازم الأخيرة تجربة الفقد. لذلك لا تزال تقف في علاقة، أي علاقة سلبية، مع الشيء الغائب أو الطرف الثاني. في المقابل، ينفصل الاكتئاب عن أي علاقة أو تعلّق بشيءٍ ما. إنه يفتقر تمامًا إلى طاقة الجاذبية (Schwerkraft).

تتولّد مشاعر الحداد عندما يحدث فقدانٌ لشيءٍ ما يمتلك طاقة ليبيدية قوية. لهذا فإن الشخص المعلن للحداد يكون مُنكبًا على الآخر. غير أن الأنا في عصر الحداثة المتأخرة تكرّس غالبية

الطاقة الليبيدية لنفسها[1]؛ توزع الطاقة الليبيدية المتبقية وتنثرها بين مضاعفة الاتصالات باستمرار والعلاقات العابرة. وهي تؤكد على سهولة سحب الطاقة الليبيدية الضعيفة من الآخر واستخدامها في تحفيز موضوعات جديدة[2]. لهذا تخلو تلك الأنا من أي دورٍ للأحلام والخيالات بداخلها؛ فالحلم طويل ومؤلم. في الشبكات الاجتماعية، تتمثّلُ وظيفة «الأصدقاء» في المقام الأول في مضاعفة النرجسية من خلال ما يُبديه المستهلكون من اهتمامٍ بالأنا المعروضة كسلعة.

إن نقطة انطلاق إهرينبرغ هي التمييز بين الاكتئاب السوداوي والاكتئاب الذي يعمل وفق الشروط الكمّية فقط. وهو يلاحظ أن السوداوية تمتلك شيئًا ما نخبويًّا حول هذا الموضوع. لكن اليوم تُعمَّم بوصفها نوعًا من الاكتئاب: «إذا كانت الميلانخوليا هي مجال الإنسان الاستثنائي، فإن الاكتئاب هو عملية تجسيدٍ لإضفاء الطابع الديمقراطي على الاستثناء»[3]. «الاكتئاب... هو السوداوية مضافًا إليها المساواة، الاضطراب الشامل للوجود الإنساني الديمقراطي».

(1) النشاط أو الطاقة الذهنية أو النفسية، مفهوم يُعبِّر عن النشاط الذي يدفع عمل العقل أو النفس. ومن منظور الكثير من علماء النفس والأعصاب في العصر الحديث، تُعد هذه الطاقة مُكافِئًا لعملية الأيض في الخلايا العصبية الموجودة بالمخ. تعود فكرة الطاقة الذهنية إلى المفهوم الذي وضعه أرسطو، وهو الفعالية والاحتمالية (Actus Et Potentia). تُستخدَم كلمة «الطاقة» هنا بالمعنى الحرفي لها، وهو «النشاط» أو «العمل». في بحثه الأنا والهو (The Ego And The Id)، أشار فرويد إلى أن الهو هو مصدر رغبات النفس، ومن ثم الطاقة النفسية التي تحرك العقل. وعرّف فرويد الرغبة الجنسية بأنها القوة أو الطاقة الغريزية. وقد أضاف فيما بعد أن محرّك الموت (الذي يتضمنه الهو أيضًا) مصدرٌ ثانٍ للطاقة الذهنية. في عام 1928، نشر كارل يونغ مقالًا مهمًا بعنوان «حول الطاقة النفسية». وشهد، بعد ذلك، كلٌّ من نظرية الديناميكا النفسية ومفهوم «الطاقة النفسية» مزيدًا من التطور على يد شخصيات مثل ألفريد أدلر وميلاني كلين. مثلما تعمل الطاقة الفيزيائية مع الأجسام المادية، تعمل الطاقة النفسية مع التكوينات النفسية، مثل الأفكار. والقوة والطاقة النفسيتان هما الأساس الذي تقوم عليه محاولة صياغة نظرية علمية تُطبق فيه قوانين دقيقة على الظواهر النفسية على نحو مشابه لتطبيق قوانين نيوتن على الأجسام المادية. هذا المفهوم للطاقة النفسية مختلف ومنفصل كلية عن -بل ويناقض أيضًا- للمفهوم الروحاني في الثقافة الشرقية للطاقة الروحانية. (المترجم).

(2) تبدو هذه العبارة معبّرة بصورة كبيرة عن طبيعة العلاقات الراهنة بالفعل في عصر الوسائط الرقمية. وكأن طاقة الليبيدو محدودة في نهاية الأمر أو قابلة للنفاد. حيث تُسحب من الموضوع بعد أن يخبو بريقه السريع لتُوجّه لموضوع آخر، تسحب منه... وهكذا. إنه ذاته منطق السوق؛ العرض والطلب. (المترجم).

(3) Ebd., S. 288.

يُموضِع إهرينبرغ الاكتئاب في نفس الفترة التي أعلن نيتشه فيها مفهومه عن «الإنسان الأعلى صاحب السيادة» وأصبح واقعة جماهيرية. وفقًا لوجهة النظر هذه، فإن المكتئب هو ذلك الشخص المستنزف في سيادته، أي ذلك الذي لم يعُد لديه القدرة على أن يكون سيد نفسه. المكتئب منهك من «الحاجة لروح المبادرة» المستمرة.

ومع ذلك، فإن المسببات المرضية التي يقدمها إهرينبرغ تُعاني من التناقض، لأن الميلانخوليا، التي كانت قائمة بالفعل في العصور القديمة، لا يمكن تصوُّرها في ضوء فكرة السيادة التي تُميّز العصر الحديث. كانت الميلانخوليا السائدة قديمًا شيئًا غير ذلك الاكتئاب الذي يفتقر إلى القدرة على أن يكون الفرد «سيد نفسه» أو لديه «الشغف بأن يكون هو نفسه». مثل الهستيريا أو الحزن الجنائزي، فإن الميلانخوليا ظاهرة سلبية، في حين أن الاكتئاب ينطوي على فائض الإيجابية. لهذا قد نجد بعض العلاقات القائمة بين الاكتئاب والديمقراطية؟ وفقًا لكارل شميت، يُحدد الاكتئاب الديمقراطية بقدر ما يفتقر إلى القوة الحاسمة لاتخاذ القرار. حيث تحُول تلك القوة دون حدوث نزاع طويل الأمد. من هذا المنطلق، لا يُعدّ الاكتئاب ممثلًا لـ«العلاقة المفقودة للصراع»[1]، بل يُمثّل عدم وجود علاقة موضوعية لقرار من شأنه إنتاج صياغات حاسمة، وبالتالي ضمان نموذج الإشباع.

يعتبر إهرينبرغ الاكتئاب حصرًا على مصطلحات علم النفس وعلم أمراضها. وفي قيامه بذلك، يفشل في أخذ السياق الاقتصادي بعين الاعتبار. لا يشير الاحتراق النفسي الذي يسبق الاكتئاب إلى الفرد السيادي الذي أصبح يفتقر إلى القدرة على أن يكون «سيد نفسه». بدلًا من ذلك، يمثّل الاحتراق النفسي النتيجة المرضية للاستغلال الذاتي الطوعي.

---

(1) تُفضي أشكال الإغلاق إلى حالة انعدام للمرونة من شأنها أن تعيق تسريع عملية الإنتاج الرأسمالية. تستغل ذات-الإنجاز نفسها بشكل أكثر فاعلية عندما تظل مفتوحة على كل شيء؛ أي متمتعة بالمرونة.

إن حتمية التوسّع، والتحوُّل، وإعادة التجديد الذاتي، أي السمات التي تقف على الضفة الأخرى من الاكتئاب، تفترض مجموعة من المُخرجات المرتبطة بالهوية. كلما غيّر المرء هوية المرء الآخر، كلما كان إنتاجه أكثر ديناميكية. لقد اعتمد المجتمع التأديبي الصناعي على الهوية التي لا تتغير، في حين أن مجتمع الإنجاز ما بعد الصناعي يتطلّب شخصًا طيّعًا مرنًا لزيادة الإنتاج.

تدّعي أطروحة إهرينبرغ الرئيسة: «أن السبب في تمكُّن الاكتئاب يكمن في تراجع الصراع كنقطة مرجعية تأسس عليها تصور القرن التاسع عشر للذات»[1]. وفقًا لهذا الرأي، يؤدي الصراع وظيفة بناءة؛ تتشكل الهوية الشخصية والهوية الاجتماعية من مكونات تكون «على علاقة ببعضها مؤسسة على فكرة الصراع»[2]؛ في الحياة السياسية والخاصة، يمثّل الصراع النواة المعيارية للثقافة الديمقراطية. ويستأنف الاكتئاب، وفقًا لإهرينبرغ، العمل على إخفاء الطريقة التي تنبثق وفقًا لها العلاقات عبر الصراع، أما الآن فلم يعُد الصراع مؤسسًا للهوية الشخصية[3].

يهيمن نموذج الصراع على التحليل النفسي الكلاسيكي. أما عملية الاستشفاء فهي مرهونة بالقدرة على الإدراك والتعرف؛ بمعنى نقل الصراع من داخل النفس إلى مستوى الوعي. ومع ذلك، فإن نموذج الصراع يفترض سلبيةً من القمع والنفي. وبالتالي، لا يمكن أن ينطبق على الاكتئاب، الذي يفتقر إلى أي سلبية. رغم أن إهرينبرغ يعترف بأن الاكتئاب يتميز بغياب علاقة الصراع، فإنه لا يزال متمسكًا بنموذج الصراع في تحليله له. وهو يؤكد على أن الاكتئاب يمتلك صراعًا خفيًا في جوهره، وتعمل مضادات الاكتئاب على مضاعفة ارتباكه وتشوّشه. الصراع لم يعُد يقدّم بالتأكيد «دليلًا ملموسًا».

---

(1) Ehrenberg, Das erschöpfte Selbst, a.a.O., S. 22.

(2) Ebd., S. 284.

(3) Ebd., S. 9

يُفضي الاكتئاب إلى العجز، واللامبالاة، وكبت الدوافع، والإلزام القهري؛ كل هذا يجعل التبعيّة هي الوجه الآخر للاكتئاب. في ظل هيمنة أناجيل التنمية الشخصية من ناحية وتقديس الأداء من ناحية أخرى، لا يختفي الصراع؛ ومع ذلك فإنه يفقد طبيعته الواضحة ولا يمكن الاعتماد عليه في توجيهنا.

في الواقع، يتحدّى الاكتئاب نموذج الصراع. وهو يتملّص من التحليل النفسي. يحاول إهرينبرغ إنقاذ التحليل النفسي على الرغم من اختفاء شروط وجوده[1].

يتوجب النظر إلى مسألة «التخلي عن الصراع» التي يربطها إهرينبرغ بالاكتئاب في ضوء الوضع الإيجابي العام للمجتمع، والذي يستلزم فصله عن أيديولوجيته. فلم تغُد الأحداث الاجتماعية والسياسية محدَّدةً وفقًا لصراع الأيديولوجيات أو الطبقات؛ لقد غدت الفكرة ذاتها قديمة. لكن على الرغم من كل ذلك، فإن إيجابية المجتمع لا تلغي العنف. فالعنف لا ينبع من سلبية الصدام أو الصراع وحده، بل يستمد أيضًا من إيجابية الإجماع العام في الرأي. الآن، يُمثّل مجموع رأس المال، الذي يبدو أنه يستوعب كل شيء، عنفًا قائمًا على التراضي. لم يغُد الصراع قائمًا بين الجماعات أو الأيديولوجيات أو الطبقات، ولكن بين الأفراد؛ ومع ذلك، فإن هذه الحقيقة ليست مهمة لفهم أزمة ذات-الإنجاز كما يدّعي إهرينبرغ. فما هو إشكالي هنا ليس المدى الكبير الذي بلغته المنافسة الفردية في ذاتها، وإنما في الإحالة الذاتية، التي تفاقمت لتتحوّل إلى منافسةٍ مطلقة. تتنافس الإنجازات مع نفسها، وتقع ضحيةً للإكراه المدمر للتغلب على نفسها. أي أن ذات-الإنجاز تنافس نفسه؛ تستسلم للقهر المدمر بغية التغلب على نفسها مرارًا وتكرارًا؛ كما لو كانت تقفز فوق ظلها.

في الانتقال من المجتمع التأديبي إلى مجتمع الإنجاز، فإن الأنا

(1) Ebd., S. 273.

العليا تموضع نفسها في نموذج الأنا. فالأنا العليا تتصف بالقمعية، وتتأسس، قبل أي شيء، على الحظر. إنها تحكم الأنا بـ«قسوة» وفجاجة معبرة عن «ديكتاتورية أنت سوف تفعل كذا» إضافة إلى «قيودها الصارمة، والحظر القاسي المعبّر عن طبيعتها». على عكس الأنا العليا القمعية، فإن الأنا المثالية تُمارس الإغواء.

تعتمد ذات-الإنجاز على الأنا النموذجية، بينما تحط ذات-الطاعة من نفسها قبل ظهور الأنا العليا. هذان وضعان مختلفان للوجود، حيث تولّد الأنا العليا الإلزامات القهرية السلبية، وفي المقابل تمارس الأنا النموذجية ضغطًا إيجابيًا على الأنا. السلبية الناتجة عن الأنا العليا تعمل على تقييد الأنا. من ناحية أخرى، فإن تأسيس الذات على الأنا النموذجية، يُفسَّر باعتباره عملًا من أشكال الحرية. ولكن في مواجهة الأنا النموذجية التي لا يمكن الوصول إليها، ترى النفس ذاتها ناقصة، وخاسرةً تهاجم نفسها من تلقاء نفسها. يتطوّر العدوان التلقائي من الفجوة القائمة بين الأنا الواقعية والأنا النموذجية[1]. حيث تتصارع الأنا مع نفسها وتدخل في حالة حربٍ مع ذاتها. إن مجتمع الإيجابية، الذي يُعتقد أنه حرر نفسه من كل القيود الخارجية، يفترس نفسه في القيود القهرية الذاتية المدمرة. كما تكشف الأمراض النفسية مثل الاحتراق النفسي والاكتئاب، إضافة إلى الأمراض النموذجية، في القرن الحادي والعشرين، جميعها عن سمات عدوانية مولّدة ذاتيًا. حيث تَستبدل العنف المؤسس ذاتيًا بالعنف الخارجي، وهو أكثر فتكًا من نظيره لأن ضحية هذا العنف تنظر إلى ذاتها كما لو كانت حرة.

(1) يرد إهرينبرغ العدوان الذاتي الذي يتسم بالاكتئاب مرة أخرى إلى الشعور بالذنب والمسؤولية: «بدلًا من الصراعات بين الفئات الاجتماعية، التي تؤثر على المنافسة الفردية القائمة بين الناس... نحن نشهد ظاهرة مزدوجة: الإفراط في العالمية (العولمة)، والتي هي صيغة نظرية مجردة، والانطواء الحاد، الذي نشعر به على نحو ملموس... من الصعب على نحو كبير المطالبة بالعدالة في هذا السياق أو تحديد مسؤولية خصم ما يمكننا تسميته... الاكتئاب يرتد نحو نفسه (الاكتئاب هو هجوم على النفس أو هو البحث عن كبش فداء (النفس في هذه الحالة) (ebd., S. 294). في مواجهة تعقيد الوضع الاجتماعي-الاقتصادي، الذي لا يسمح بإسناد واضح للذنب، من المتصور حقًا أن يوجه المرء التوبيخ إلى نفسه، لكن هذا التوبيخ الذاتي يختلف اختلافًا كبيرًا عن الغدوان الذاتي الذي يفضي غالبًا إلى الانتحار».

4

سياسات العنف

الصديق والعدو

وفقًا لكارل شميت، يعدّ التمييز بين الصديق والعدو هو جوهر الفكر السياسي[1]. إذ ليس الفكر السياسي والغريزة السياسية أكثر من «القدرة على التمييز بين الصديق والعدو»[2]. إن «الصديق/ العدو» ليسا ذلك الثنائي المألوف، ما يجعل النظام السياسي مختلفًا عن الأنظمة الأخرى. إنه ليس مجرد نظام ضمن أنظمة متعددة، أو مجرد «مجال» آخر. إن «مجال الأخلاقيات» يمكنك تسميته «نظام» تحدّده الثنائية المتقابلة بين «الخير/ الشر». كما أن المقابلة القائمة بين «الجميل/ القبيح» تحدد نظام الجمال. لكن السياسة ليست مجالًا للموضوع. «لذلك، يعتبر تمييز «الصديق/ العدو» مختلفًا اختلافًا جوهريًا عن التناقضات التي تُنشئ مجالًا أو نظامًا اجتماعيًا.

إن المجال وتناقضاته المتعلقة به مجرد تسجيل للوقائع. فصِفتي «جميل» و«خيّر» هي من ضمن الصفات التي تُعزى إلى الشيء، حيث يمكن أن يكون الشخص جميلًا أو خيرًا. ولكن، حسبما يجادل شميت، فإن تلك الصفات تتسم بالواقعية أيضًا وليست معيارية خالصة. من ناحية أخرى، لا يُميز الصديق عن العدو،

---

(1) العدو هو الآخر، الغريب... شيء مختلف وغريب من الناحية الوجودية، حتى يكون الصراع في حالته القصوى معه ممكنًا. ولا يمكن تحديد ذلك وفقًا لمعايير عامة تم تحديدها مسبقًا أو وفقًا لحكم طرف ثالث غير متورط وبالتالي محايد. انظر:

Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen, München 1932, S. 14.

(2) Ebd., S. 34.

بوصفهما نقيضين، واقعيًا بل وجوديًا. فليس شرطًا أن يكون العدو شريرًا من الناحية الأخلاقية أو قبيحًا من الناحية الجمالية، فالتمييز بين الصديق والعدو «يدلّ على أقصى درجة من درجات الاتّحاد أو الانفصال. فليس المطلوب أن ننظر إلى العدوّ السّياسيّ بوصفه شريرًا أخلاقيًا أو قبيحًا جماليًا، ولكن أن نفهم العداوة والصداقة في معناهما الفعلي الملموس، وليس في معناهما المجازي أو الرمزي»[1].هذا إذا أردنا تمثيلاً وجوديًا لثنائية «صديق/ عدو». وهكذا فإن التمييز الأخلاقي بين الخير والشر يمكن أن يصل إلى البعد السياسي فقط عن طريق التموضع الوجودي، مثله مثل علم الجمال والأخلاق، والدين والاقتصاد، التي هي في المقام الأول مجرد مجالات واقعية. إنها تعتمد على التمييزات الواقعية. ولكن بمجرد أن يشنّ مجتمع ديني الحرب استنادًا إلى قناعاته العقدية، أي الدخول في معارك عدائية، فإنه يتصرف سياسيًا: «تغدو كل جماعة واقعية من الأصدقاء والأعداء قوية الوجود وحاسمة لدرجة أن التناقض غير السياسي في طبيعته، يغدو سياسيًا في لحظةٍ بعينها، حيث تخضع كل جماعة لمعاييرها الدينية البحتة، والاقتصادية الخالصة، وحسمها المحض، إضافة إلى استجابتها لظروف واستنتاجات الوضع السياسي القائم». يعمل التموضع الوجودي على حرمان المجال الواقعي من واقعيته، مما يضفي عليه نزوعًا غير عقلاني. وبالتالي، وفقًا لشميت، لا توجد حربٌ قائمة على وقائع.

وفقًا لشميت، يصبح المجتمع سياسيًا فقط عندما يشكّل العدو تهديدًا وجوديًا، ويتّخذ تدابيره من أجل تأكيد نفسه؛ أي عبر الحرب. لذا فإن الاحتمال الواقعي للعنف هو جوهر السياسي. لا تحدث المعركة فقط بين الدول، ولكن أيضًا داخل الدولة. فالدولة تكون أيضًا سياسية في جوهرها عندما تواجه عدوًا داخليًا. وفقًا لشميت، هذا هو السبب في أن «إعلان العدو الداخلي»[2] -الذي

(1) Ebd., S. 26

(2) Ebd., S. 34.

كان معمولًا به داخل النظام القانوني لدى الإغريق بوصفه إعلان حرب (polemios)، وفي القانون الروماني كإعلان للعدو hostis- لا زال قائمًا في جميع الدول، وينفذ عبر النبذ والإبعاد، والتحريم، والبيانات التي تصف من ينطبق عليه، بالمتجرد عن القانون hors-la-loi أو المهدور دمه sacratio.

يؤكّد شميت على أن التضاد الوجودي بين الصديق والعدو «يكفي» للإشارة إلى السياسة الحقيقية، وتمييزها عن «المجتمعي الخالص -الروابط الجماعية»[1]. ومثل هايدغر، يميّز شميت التجمعات عن المجتمع. التجمعات فقط هي القادرة على تطوير السلطة السياسية. أما المجتمع، من ناحية أخرى، فهو مجرد «اتحاد جمعي». إنه يفتقر إلى الإرادة، والقوة الداخلية، والتصميم على النضال، بل العزم فيما يتعلق بنفسه. قد يكون المجتمع المنظم اقتصاديًا قادرًا على تدمير خصومه بالوسائل «غير العنيفة». لكن ذلك لا يجعل منها مجموعة متكاملة سياسيًا لأن خصمها ليس «عدوًا»، بل «منافسًا» فقط. بالنسبة لشميت، الحرب ليست مجرد ممارسة للسياسة عبر وسائل أخرى ولكنها السياسة نفسها.

يعتقد شميت أن العداوة من ضمن عوامل تشكيل الهوية. تدين الأنا بوجودها فقط لدفاعها المناعي ضد الآخر بوصفه عدوًا. وعليه، يشير شميت إلى أنه «من علامات الصراع الداخلي وجود أكثر من عدوٍّ فعلي». حيث يمكن تفسير عدم القدرة على تحديد عدو واحد بوضوح على أنه فقدان للهوية من جانب الذات. تعدُّد الأعداء يُبدّد الأنا ويُفقدها هويتها. فقط في مواجهة العدو تظهر الذات في وضوح تام وتميز: «إن العدو هو سؤالنا الخاص بوصفه صورة كلية... لهذا السبب يجب عليّ أن أواجهه في المعركة، من أجل ضمان معياري الخاص، وحدودي الخاصة، وصورتي الكلية الخاصة»[2].

(1) Ebd., S. 32.

(2) Carl Schmitt, Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen, Berlin 1963, S. 87f.

إن اللحظة الحاسمة بالنسبة لشميت لا تكمن في تلك التي يحدث فيها تحقيق المصالحة أو التقارب، بل تلك التي «يعترف فيها العدو، على نحو واضح متماسك، بأنه العدو»[1]. ليس الحوار والتسوية، لكن الحرب والصراع هما اللذان يشكّلان الأساس السياسي: «فما يهم دائمًا هو إمكانية الصراع»[2].وحل النزاعات لن يكون سياسيًا؛ بدلًا من ذلك، فإن العداوة التي تكمن في قلب الصراع تُفضي إلى السياسة. إن «إمكانية الصراع»[3] ليست هي الأفق الحدودي والنهائي للمسألة السياسية الحقيقية. بدلًا من ذلك، وفي الصدارة، تُعرِّف الحدود فضاء السياسة. وحالة الاستثناء هي حالة يبطل فيها جميع الشروط المعيارية للمجتمع[4]. تُخفض إلى أن تصبح وجودًا منزوع الفاعلية. الخضوع المعياري الكامل للوجودي. تتجلى السياسة في هذا الاستثناء الحاسم، حيث يجد الوجود تعبيره الخالص: «الحرب، استعداد المقاتلين للموت، القتل الجسدي لأولئك الذين ينتمون إلى جانب العدو -كل هذا لا يمتلك أي معنى معياري، فقط معنى وجودي، لا سيما في حالة قتال حقيقية مع عدو حقيقي»[5]. وهكذا لا يوجد مبرر معياري للحرب، بل مبرر وجودي. في الواقع، لا يمكن أن يكون هناك مبرر للحرب. تُحدِّد القواعد «الوضع الطبيعي»[6]. فقط «الوضع الحرج»، «الوضع غير الطبيعي تمامًا» والذي لم تعُد القواعد تنطبق عليه يمكن تسميته بالسياسي. يفصِل شميت الحرب عن أي نوع من المعيارية: «لا يكمن تبرير الحرب استنادًا إلى فكرة القتال من أجل المثل العليا أو معايير العدالة، بل عن طريق

---

(1) Schmitt, Der Begriff des Politischen, a.a.O., S. 54.

(2) Ebd., S. 27.

(3) Ebd., S. 23.

(4) Carl Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin 1990, S. 18f.

«لأن الاستثناء يختلف عن الفوضى والعماء، فإن النظام بالمعنى القانوني لا يزال سائدًا حتى لو لم يكن من النوع العادي. إن وجود الدولة هو دليل لا شك فيه على تفوقها على صحة القاعدة القانونية. القرار يحرر نفسه من كافة الروابط المعيارية ويغدو مطلقًا بالمعنى الحقيقي». المؤلف

(5) Schmitt, Der Begriff des Politischen, a.a.O., S. 37

(6) Ebd., S. 34.

قتالها ضد عدو حقيقي»[1].

بالنسبة لشميت، فإن السياسي لا يعمل. في الواقع، يتغذّى على التوتر الذي لا يعدّ ولا يُحصى. بمقدورك أن تقول إن «إجراء الحسابات» -الإدارة، الحكم- يفتقر إلى التوتر الوجودي. إن «المجتمع» يشتّت «شعبًا متحدًا سياسيًّا» ليصل به إلى «جمهور مهموم بالأمور الثقافية». إن مفهوم شميت السياسي بوصفه شكلًا من أشكال الدازين يذكّرنا بمصادقة هايدغر «الأصالة». إن «هم» (الإنسان) هايدغر غير سياسي تمامًا بمعنى شميت، لأنه يفتقر إلى الحسم البطولي. قد يقول شميت إن «هم» ليسوا قادرين على الحرب، ولكن فقط على المنافسة. والأكثر من ذلك، أن «هم» يهربون من الموقف الذي يتوجّب فيه الحسم: «إنهم موجودون في كل مكان، ولكن على نحو يَضِلُّ الطريق بعيدًا، دائمًا وفعليًّا، عندما يضغط الدازين من أجل اتخاذ قرار.»[2]. في «التأكيد الذاتي للجامعة الألمانية» (Rektoratsrede, «1933»)، الذي ألقاه هايدغر بعد عام واحد من نشر شميت كتابه مفهوم السياسي، يستحضر أيضًا «جماعة المعركة» التي يقودها «قولٌ متناغمٌ جماعيًّا»[3]. الدازين قتالٌ إذن. ومن هنا يكتسب بعدًا سياسيًّا.

وفقًا لشميت، لا بدّ لكل شيء أن ينتهي به المطاف إلى نوع من الحسم، إلى المعركة الحاسمة، إلى العنف القاطع للقرار. القرار الحاسم يجعل المناقشة غير ضرورية. دعهم يتناقشون، سيضيف هايدغر. تفتقر المناقشة إلى اتخاذ القرار العنيف (Entscheidungs Gewalt)؛ الضربة الحاسمة التي يستهدفها القرار. لهذا السبب فقط يتحدث شميت باستخفاف عن المداولات والمشاورات: «وهكذا يتحوّل المفهوم السياسي للمعركة في الفكر الليبرالي إلى مناقشة...وبدلًا من التمييز القاطع بين الحوار والحسم... تظهر

(1) Ebd., S. 38.

(2) Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1993, S. 127.

(3) Martin Heidegger, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, Frankfurt a. M. 1983, S. 14.

ديناميكية المنافسة والمناقشة المتواصلتين»[1]، وكما هو معروف، كان شميت معارضًا قويًا للنظام البرلماني. كلمة «البرلمان» مشتقة من الفعل الفرنسي parler. واستنادًا إلى هذا المعنى يغدو الحوار المتبادل والمناقشة جوهر العملية السياسة. أما الديكتاتورية فهي تقوم بالفعل دون مناقشة. إنها تختزل تنوع الكلام في أفعال الأمر. بالنسبة إلى شميت، فإن إضفاء الطابع البرلماني على الكلام سيغدو نوعًا من الانحطاط، يُفضي في النهاية إلى إضفاء الطابع البرلماني على الجانب السيكولوجي للفرد. غير أن سيكولوجيا شميت ليس لديها متسع وانفتاح على الكلام parler. فهو يتحلل، لديه، إلى ثرثرة تستمر إلى ما لا نهاية دون أن تفضي إلى قرار نهائي[2]. يشتق لفظ «قرار» من الفعل اللاتيني decidere بمعني «قطع». حيث تتخذ القرارات عن طريق الاستحواذ على الآخر، العدو، وإسكات صوته. يقطع المرء كل ما يحاول العدو قوله. القرار هو حكم مباشر يُتخذ بالسيف. إنه قائم على العنف. أما المناقشة بوصفها أداة سياسية فتتبع مدرسة فكرية مختلفة تمامًا، حيث تحل التسوية (compromettere) محل القتال (combattere).

يتبع شميت استراتيجية قائمة على الأضداد ثنائية التناقض (إما- أو) هي المبدأ الرئيس لمنهجيته، التي تنطبق حتى على سيكولوجياه. الحدود القاطعة هي التي تحدد عالمه. يتضاعف نقده للرومانسية نتاج عدم قدرته على تقبل التباس المواقف وارتباكها. بالنسبة له، فإن عالم الرومانسية هو «عالم خالٍ من الجوهر والتماسك الفعال، ويفتقد الاتجاه الواضح والثبات على المبدأ، كما يخلو من الهوية والتحديد».

إنه يدين دعوة آدم مولر بتوسيط العاطفة الرومانسية في كل شيء؛ يدين «تسامحه الكوني»، الذي لم يترك شيئًا «يمكن للمرء أن يحبه أو يكرهه على نحو حقيقي». ينتقد شميت «نزعته في

(1) Schmitt, Der Begriff des Politischen, a.a.O., S. 70f.

(2) Carl Schmitt, Politische Romantik, Berlin 1968, S. 25.

وحدة الوجود العاطفي، والتي تتوافق دائمًا مع كل شيء وتقبل بأي شيء»، كما ينتقد «طبيعته الأنثوية والنباتية»، التي تقف في معارضة مع الطبائع الذكورية والمفترسة[1]. الوجود السياسي ليس نباتيًا بل هو وحشي. التسوية والإصلاح لا ينتميان للمجال السياسي بل العدوان والقهر. لا تحقق الحياة «عاملًا سياسيًا» إلا من خلال «معركة حقيقية»، و«تلك هي الإمكانية الأكثر تطرفًا»؛ أي تلك التي تحدث من خلال العنف. وفقًا لشميت، فإن المجتمع العالمي العابر للقوميات ليس مركزًا سياسيًا، لأنه لا يحتمل وجود أعداء له خارج نفسه: «إن العالم الذي يقضي فيه على احتمال الحرب تمامًا؛ عالم مسالم تمامًا، سيكون عالمًا دون تمييز بين صديق وعدو ومن هنا يغدو عالمًا بلا سياسة» [2].

إن سياسة العنف عند شميت هي سياسة للهوية، تميز سيكولوجياه، إضافة إلى فلسفته السياسية. رهابه من الماء (hydrophobia) ينبع أيضًا من التزامه المفرط بمفهوم الهوية. وفقًا لشميت، يبدو الماء عنصرًا مخيفًا للغاية، لأنه لا يسمح بأي نوع من أنواع الثبات. إنه يفتقد الشخصية الكاملة، لأنه لا يمكن إدراج أي شيء بداخله: «لا يعرف البحر مثل هذه الوحدة الجلية بين الفضاء والقانون، النظام والمسار... على البحر، ...لا يمكن نقش الخطوط الثابتة. إنه بلا شخصية، بالمعنى الأصلي للكلمة، الذي يأتي من الكرازين (charassein) اليونانية، والتي تعني النقش، والخدش، والبصمة[3]. يعتقد شميت في الأرض الفعلية الصلبة التي يمكن الاتكاء عليها في اتخاذ قرارات جلية[4] وفق ثنائيات حدّية لا تعترف بالمفاهيم العائمة أو غير المحددة».

تطلق سياسة الهوية الخاصة بشميت كميات كبيرة من الطاقة

---

(1) Ebd., S. 176.

(2) Schmitt, Der Begriff des Politischen, a.a.O., S. 23.

(3) Carl Schmitt, Nomos der Erde, Berlin 1950, S. 13f.

(4) Carl Schmitt, Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung, Köln 1981, S. 7.

العنيفة المدمرة. غير أن هذا العنف المدمّر موجّهٌ في الأساس إلى الخارج، ما ينعكس على الذات في تحقيق الاستقرار الداخلي لها لأن الطاقات المعادية بداخلها تُضخ بعيدًا عنها، ومن ثم تكون خارجية. العنف الموجه إلى الآخر بوصفه عدوًا يضفي طابعي الاستقرار والمثابرة على الذات. إنه يعمل على تشكيل الهوية. وكما يلاحظ، «إن العدو هو سؤالنا الخاص بوصفه وجودًا كليًا». فقط عندما يواجه العدو، تكتسبُ الذات «معيارها، وحدودها، وصورتها الكلية Gestalt الخاصة». وبدوره، فإن استبعاد الآخر المحدد بوضوح كعدو يُشكّل الصورة الذاتية المتميزة والحاسمة. كلما كان العدو أكثر وضوحًا، كلما كانت صورتي الكلية أكثر جلاء. إن كلًّا من صورة العدو والذات تعتمدان على بعضهما البعض. تساهم الطاقات التدميرية الموجهة نحو الآخر بشكل أساسي في تكوين الذات المحددة بوضوح.

إن «الشخصية»، وفقًا لشميت، ظاهرة سلبية لأنها تفترض الاستبعاد والنفي. وبالتالي، فـ« أن يكون لديك أكثر من عدو حقيقي» هو أحد التصدعات الرئيسة التي تتعرض لها الذات، وكذا الحال أيضًا عندما يكون لديك أكثر من صديق حقيقي. وبمقدار ما تحتويه من سلبية، تحدّد الشخصية معالم الذات وتثبتها. إن عنف القرار والإقصاء الواضح، والذي يضفي «سمتًا» حاسمًا على الذات، يتعارض مع مجتمع الإنجاز اليوم، حيث يتوجب الابتعاد التام عن كل ما قد يؤثر على مرونة ذات-الإنجاز في عصر الحداثة المتأخرة. وتعتبر أسباب هذا التحول اقتصادية في المقام الأول. فالهوية الجامدة تحُول دون تسارع العلاقات المعاصرة للإنتاج. الصلابة والاتساق والاستمرارية عوامل محبطة للازدهار. تجد الإنجازات نفسها في حالة من التغير المستمر، مع غياب الاستقرار والحدود الذاتية الواضحة. من هنا ستغدو ذات-الإنجاز المثالية بلا شخصية، أو متحررة منها، متاحة لأي غرض، في حين يتوجب أن تفصح ذات التأديب والخضوع عن شخصية واضحة. وبدرجة ما، يرافق حالة المرونة تلك شعور بالحرية. غير أن هذا الوضع، مع مرور الوقت، يفضي إلى الاستنزاف النفسي.

العظمي، القمع النفس-عظمي[1] لا يفضي إلى التدمير فقط، فهو يمنح الجانب النفسي للذات شكلًا أيضًا؛ وضعية معينة. أما الفقد الكلي للسلبية فيشوّه الاستقرار ويزعزعه. ومع افتقاد الموقع، لا يمكن للنفس أن تقبض على الأشياء. إنها تحلق بعيدًا وتنأى عن أي محاولة للإمساك بها، فتغدو خفية. يُفضي، فقدان النماذج الراسخة والموثوقة للهوية والاتجاه إلى عدم الاستقرار النفسي واضطرابات الشخصية. إن الطبيعة غير الحاسمة وغير المقيدة للذات لا تجعلها متحررة فحسب، بل مرضية أيضًا. يمكن للمرء أن يقول إن ذات-الإنجاز الاكتئابية هي ذاتٌ بلا شخصية.

لا يخضع مجتمع الإنجاز الراهن لمبدأ الصديق/ العدو المناعي. وكما يقول شميت، «فالمنافس» ليس عدوًا. تعني كلمة «تنافس»، من الناحية الاشتقاقية، السعي معًا. إنها مسابقة لشيء ما. بين عدوين، ما هو على المحك ليس شيئًا ولكن وجودًا في حد ذاته. غير أن العلاقة التنافسية تفتقر إلى التوتر الوجودي؛ سلبية العداء التي تساعد في تكوين صورة ذاتية واضحة. تتقهقر ذات-الإنجاز في عصر الحداثة المتأخرة بعيدًا عن السلبية بشكل متزايد. إنها لا تواجه عدوها ولا تقابل سيادتها. لا توجد قوى سلطوية خارجية تجبرها على مضاعفة الإنجاز باستمرار. بدلًا من ذلك، تقهر نفسها وتشن حربًا على ذاتها.

يُعلن الآخرُ عن نفسه في البداية كنوع من المقاومة. ومن شأن الفقد الكلي للمقاومة أن يصل بالآخر إلى درجة التطابق مع الذات. العداء هو علاقة مع الآخر تُنتج قدرًا كبيرًا من الاحتكاك والخلاف. وكما هو واقع في المجتمع، فإن الفرد في عصر الحداثة المتأخرة يطيح جانبًا على نحو متزايد بسلبية الآخر، والتي من المفترض أن تظهر حريته من خلالها. بدلًا من ذلك، تتحول العلاقة مع الآخر إلى علاقة متصاعدة مرضية مع الذات، ما ينتج عنها في المقابل فقد المزيد من علاقته بالخارج والأشياء والعالم. وتكثف وسائل الإعلام

(1) يقصد المؤلف بالعظمي هنا، عنف التعذيب الجسدي. (المترجم)

وأشكال التواصل الجديدة هذا الانتقال الحاصل.

أما في الفضاء الإلكتروني، فإن قدر المقاومة الذي يواجهه المرء من الآخرين ضئيل للغاية. إنه بمثابة منطقة إسقاط يواجه فيها الفرد الحديث في عصر الحداثة المتأخرة نفسه على نحو أساسي. تدخل ذات الخضوع في مواجهة مع الذات التأديبية، والتي تتجلى في صورة الإله أو السيادة أو الحقيقة. حيث تخضع لسلطة خارجية، لا تولد فقط القمع والعقاب، ولكن الإشباع أيضًا. وفي المقابل تتّصف ذات مجتمع الإنجاز بالمرجعية الذاتية النرجسية. لأنها لا تنال أي قدر من الإشباع في علاقتها بالآخر، بل تجد نفسها مجبرة على إنجاز المزيد والمزيد. على الرغم من أن سلبية الآخر لا تزال حاضرة في العلاقات التنافسية، فإن الذات تفتقر إلى تلك السلبية لأنها، قبل كل شيء، تتنافس مع نفسها وتحاول التفوق عليها. إنها في حالة تشغيل لسباق مدمر؛ تدور حول نفسها إلى ما لا نهاية حتى تنهار.

يمكن فهم الاكتئاب بوصفه اضطرابًا نرجسيًا، ينشأ نتيجة علاقة مفككة مع الآخر، وكذلك في ظل غياب علاقة مع الخارج والعالم. وهو ينذر بالذات النرجسية، التي تتمركز حول نفسها، وتنتهي في جحيم نفسها. إن احتلالها المؤلم لنفسها -والذي، كما يقول شميت، لا يُفضي إلى «الصورة الكلية الخاصة بها»- يمكن أن يساهم في توهُّم وجود عدو خارجي خيالي، مما يثقل كاهل النفس التي هي في الأساس مثقلة بالأعباء، ومُحبطة من نفسها وفي حرب مع ذاتها. هذه الفكرة المبنية عن العدو تساعد الذات في إيجاد «صورة كلية» يمكن التحقق منها، والتي تحررها من مرجعيتها النرجسية المكدودة، وتسحبها من الانجراف في الخواء الذاتي. وتجسد حالة كراهية الأجانب (xenophobia) الشائعة في مجتمع اليوم، هذا البعد التوهمي.

وحتى يمكننا الحديث عن إمكانية تحرير الذات من عجلة الهامستر النرجسية، التي تدور حول نفسها بسرعة أكبر كلما زاد الهامستر من سرعته، يجب أن تعيد الذات علاقتها بالآخر. فالذات

بمفردها لا يمكنها الامتثال لمبدأ العدو/ الصديق لشميت وعنفه المصاحب للسلبية. يتطلب الأمر تأسيسًا مختلفًا، فإعادة بناء الآخر، لا غنى عنه، ولن يتأتى ذلك إلا عبر علاقة مع الآخر تؤكد ما في الآخر ولا تنفيه، مما يسمح له أن يكون كما هو. ويمكننا أن نسمي تلك الحالة بالصداقة. هذه الصداقة ليست علاقة غير فعالة ولا مبالية وتتوه وسط الآخرين، ولكنها علاقة نشطة وتنطوي على وجودها المستقل. تستثار فقط في وجه الآخر أو الغريب. فكلما كانوا أكثر اختلافًا عن الذات، كان من الكياسة، بالنسبة للمرء الفطن، الدخول في علاقة معهم. عندما تواجه الشيء نفسه، تنتفي الصداقة والعداء، كما لن يكون هناك مجال للترحيب أو الرفض.

إن سياسة الصداقة أكثر انفتاحًا من سياسة التسامح. التسامح هو في الواقع ممارسة محافظة، لأنه يعتمد على فكرة القبول المرن للآخرين. ومن ثم فهي لا تزال تحافظ على صورة ذاتية ثابتة مرتبطة بهوية محددة على نحو واضح. علاوة على ذلك، فإنها تعمل بدقة على تحديد الذات عبر الآخر. كما أن ممارسة التسامح لا تخلو من الهيمنة، حيث الغالبية القوية تسمح للأقليات بالبقاء. تولد سياسة الصداقة أقصى قدر من التوافق مع الحد الأدنى من القواسم المشتركة، والحد الأقصى من العلاقة الممكنة. على العكس من ذلك، في السياسات الخاصة بالعنف كسياسة للهوية لدى شميت، حتى الأخوّة القائمة على الحد الأقصى من العلاقة الممكنة، من الممكن أن تتحول إلى عداوة. يجيب شميت على السؤال، «لماذا عدوّي؟»: «الآخر يثبت أنه أخي، وأخي يثبت أنه عدوي»[1].

القانون والعنف

من الشائع على نطاق واسع أن النظام القانوني يفقد فعاليته

---

(1) Carl Schmitt, Ex Captivitate Salus. Erfahrungen aus der Zeit 19451947-, Köln 1950, S. 89.

حال عدم امتلاكه لأي آليات عنيفة تقع تحت تصرفه، والتي يمكنه من خلالها تنفيذ مهامه. وهذا يعني أن القانون ليس إلا امتيازًا للأقوياء، إذ لن يمكن تطبيقه إلا من خلال قوة الردع أو العنف. وبالفعل، قد يشترط القانون إمكانية التطبيق العنيف، لكنه لا يعتمد بالضرورة عليها. كتب هيجل: «غالبًا ما يتخيل الفكر التمثيلي أن الدولة متماسكة بالقوة؛ لكن ما يجعلها كذلك بالفعل هو ببساطة الإحساس الأساسي بالنظام المترسخ لدى الجميع»[1]. ليس التلويح بالعنف أو فرض العقوبات وحده هو الذي يعمل على استقرار النظام القانوني. فالعنف لا يرسخ أي شيء. إنه لا يوفر موطئ قدم مستقر. في الواقع، يعتبر العنف واسع النطاق علامة على عدم الاستقرار الداخلي. سيغدو النظام القانوني الذي لا يمكن دعمه إلا بالعنف هشًا للغاية. فقط الامتثال للنظام القانوني يمكن أن يوفر الاستقرار. ويظهر العنف في زمننا الراهن عندما تختفي عوامل «الاستقرار» بالكامل داخل النظام القانوني.

تبدأ فلسفة فالتر بنيامين السياسية أيضًا من الوحدة الحميمة بين العنف والقانون. كسلطة تشريعية، يكون العنف كامنًا بالفعل في أصل القانون. تصوّر بنيامين القانون بوصفه امتيازًا للأقوياء. المنتصرون يؤكدون بإصرارٍ إرادتهم ومصالحهم؛ حق وجودهم. العلاقة القانونية تعكس ببساطة علاقة السلطة: «واضع القوانين هو ذاته واضع السلطة»[2]. يتخذ بنيامين أسطورة نيوبي Niobe مثالًا على العلاقة بين القانون والعنف: «صحيح قد يبدو أن فعل أبولو وأرتميس ليس سوى عقاب لنيوبي، لكن عنفهما معها يرسخ قانونًا يتجاوز بكثير العقاب الناتج عن انتهاك قانون موجود بالفعل. إن غرور نيوبي هو الذي جلب مصيرها، ليس لأن غرورها يخرق القانون بل لأنها تتحدى المصير -في معركة يجب أن ينتصر فيها

(1) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechtes, Werke in zwanzig Bänden, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1969, Bd. 7, S. 414.

(2) Walter Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, Gesammelte Schriften, hrsg. von R. Tiedemann u.a., II.1, S. 198.

المصير، ويمكن أن تبرز قانونًا فقط عبر انتصاره»[1]. ما يزال العنف ساريًا في مفعوله على نحو يتجاوز وضع القانون. كعنفٍ يغلّف القانون، فإنه يضمن فاعلية القانون المعمول به عبر ستار خلفي من التهديدات. وفقًا لبنيامين، فإن القانون، عبر كامل نطاق تأثيره، لا ينفصل عن العنف، فهو قائمٌ عليه؛ العنف هو جوهره. يتجاهل بنيامين تمامًا فكرة التوسط؛ العنف الرادع للقانون، والذي عالجه هسيود في وقت مبكر: «... لتنصت الآن إلى الحق، ولتوقف تمامًا التفكير في العنف./ لأن ابن كرونوس قد أمر بهذا القانون للبشر / إن الأسماك والوحوش والطيور المجنحة يجب أن تلتهم بعضها البعض، لأن الحق ليس فيها؛/ ولكن النوع البشري منح الحق الذي يمكن أن يترسخ بينهم/ على نحو أفضل بكثير»[2].

يخضع الحق، أو القانون، للتغيير التاريخي والبنيوي. يتجلّى أولًا كسلطة مهيبة ومصيرية، يتوجب انتهاكها التكفير. يستحضر بنيامين هذا النموذج القديم الأسطوري للقانون، ويعممه على جوهر القانون، حيث «كافة أشكال العنف القانوني» هي «تجلٍّ أسطوري للعنف المباشر». نظرًا لارتباطه بالعنف، يغدو القانون «ضارًا» وغير مناسب لتحقيق العدالة. يذكّرنا بنيامين «بالدور التاريخي للضرر الهائل، الذي يصبح تدميره إلزاميًا»[3].

كتب بنيامين مقالته المعنونة بـ«نقد العنف» خلال سنوات الأزمة التي نشبت في عهد جمهورية فايمار. ومثل كارل شميت، عبّر بنيامين عن شكوكه بشأن التوجه البرلماني: «إنهم يفتقرون إلى الإحساس بأنهم الممثلون لعنف واضع القوانين؛ لا عجب أنهم لا يستطيعون إنجاز التشريعات التي تستأهل هذا العنف، لكنهم يشرعون في صقل

(1) Ebd., S. 197.

(2) Hesiod, Werke und Tage, V. 274-280 .

يستشهد أغامبين أيضًا بهذه الآية، لكن دون فهم للفرق الشاسع بين العنف والحق. انظر:
Agamben, Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben, Frankfurt a. M. 2002, S. 42.

(3) Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, a.a.O., S. 199.

تسويات يفترض أنها غير عنيفة في التعامل مع الشؤون السياسة[1]. يبدو أن جوهر البرلمان يغيب عن بنيامين. إنه مكان للحديث المتبادل (parler). ينقل البرلمان مهمة التشريع من العنف إلى الكلام. الحل الوسط خالٍ من العنف الوحشي ما دام نتاجًا للحديث المتبادل. في المقابل، فإن لحظتي الصمت المطلق والكلام متأصلتان في العنف. يخطئ بنيامين في جوهر التسوية عندما يُحدّد «ذهنية العنف»[2] داخلها. أولئك الذين لديهم ذهنية قائمة على العنف لا يهتمون بالتسويات في المقام الأول. أما الديمقراطية فتمتلك جوهرًا تواصليًا. يمكن للأقليات أن تؤثر بالتأكيد على عملية صنع القرار من خلال الحديث المتبادل. أما الديكتاتورية فتحظر الكلام؛ إنها فقط تملي وتؤمر.

إن نقد بنيامين للبرلمانية له دوافع مختلفة عن نقد كارل شميت. فهذا الأخير يعلن فقدانه الثقة في مصداقية البرلمان لصالح العنف أو القوة التشريعية الحاسمة. أما نقد بنيامين للبرلمانية فيأتي من شكوك جذرية تجاه القانون نفسه. مشروع بنيامين ليس هو السيادة التي تصنع القوانين. وفي حين أن كارل شميت لا يترك جوهر النظام التشريعي، يركّز بنيامين على التشريع المستقبلي. إن شكوكه الأساسية تجاه النظام التشريعي تنبع من علاقته الجينولوجية والتوليدية بالعنف. وبسبب الطبيعة العنيفة الأصلية للقانون، فإنه يرفض مفهوم البرلمانية: «... حتى بالنسبة للبرلمانيات المزدهرة التي تتبع منهجية المفاضلة والمقارنة بين الخيارات المتاحة، فإن مناقشة وسائل التسوية السياسية غير العنيفة من حيث المبدأ لا يمكن أن تكون محل اهتمام منها. لأن ما ينجزه البرلمان في الشؤون الحيوية لا بدّ أن يكون قانونيًا فقط دونما اعتبار للأمور الأخرى»[3]. وعلى سبيل المثال، لا تُمثّل العقود القانونية تسويةً سلميةً للنزاعات، وفقًا لبنيامين، لأنها تمنح كل طرف الحق في تطبيق العنف في

(1) Ebd., S. 190f.

(2) Ebd., S. 191.

(3) Ebd.

حال خرق الطرف الآخر للعقد. يستخلص بنيامين دائمًا أمثلةً على وجهة نظره من خلال العلاقات القانونية في المواقف المميّزة والقضايا الاستثنائية، مثل حالة العقود المنتهكة. تعمل تلك المقاربة على حجب الدور الوسائطي للقانون، وهو الفرق الأساسي بين القانون والعنف. يعتمد العقد على فرضيةٍ مفادها أن الطرفين سوف يتصرفان وفقًا لما هو منصوص عليه، وأنهما على استعداد للتخلي عن العنف وتبادل أطراف الحديث والنقاش. ومثله مثل اتفاقيات التسوية كلها، يبدو العقد ثمرةً للكلام. من هنا لا يمكن اختزال جوهر التواصل في اقتصاد السلطة والعنف.

في ظل الطابع العنيف للقانون، يتساءل بنيامين عما إذا كان هناك إمكانية لوجود أي وسيلة غير عنيفة لإدارة مصالح الناس داخل الصراع. يؤكّد، أولًا، على إمكانية حل النزاع اللاعنفي: «بلا شك. علاقات الأشخاص الخاصة مليئة بأمثلة على ذلك. الاتفاقات اللاعنفية ممكنة حيثما تتطلع الحضارة إلى استخدام وسائل الاتفاق اللامشوهة»[1]. يُميّز بنيامين بين «الوسائل القانونية وغير القانونية، التي تتّصف بالعنف، من كل نوع» مع ما أطلق عليه «الوسائل غير المشوهة». إنها غير مشوهة بقدر تحرّرها من أي نوع من العلاقات القانونية. وهو يعتبر «الكياسة والتعاطف والهدوء والثقة» بين هذه الوسائل اللاعنفية. الثقة، على سبيل المثال، غير رسمية على نحو أكثر من كونها علاقة تعاقدية، لأنها تتغاضى عن عنف العقد المنتهك. عندما تختفي الثقة، يجد العنف طريقًا له. يلفت بنيامين الانتباه إلى حقيقة أنه في تاريخ الأمم القديم، منذ آلاف السنين، ظهرت وسائل اتفاق لاعنفية تُنفَّذ بشكل متبادل من قبل السياسيين لحل النزاعات بطريقة تشبه الاتفاقات بين الأفراد، بسلام ودون عقود. حتى إنه يتحدث عن «مهمة بالغة الرقة يؤديها الحكام بقوة أكبر، ولكنها من حيث المبدأ تتفوق على القواعد، لأنها تتجاوز جميع النظم القانونية، وبالتالي تتجاوز العنف»[2].

---

(1) Ebd.

(2) Ebd., S. 195.

«سياسة الوسائل النقية»[1] هي سياسة تتجاوز الاعتيادي، وهي تتجاوز أيضًا سياسة التسوية والوساطة المستمدة من النظام القانوني. يرفع بنيامين اللغة نفسها إلى «مجال التوافق البشري»، «مجال» التفاهم «المتناغم» الذي «لا يمكن أن يُفضي تمامًا إلى العنف». ومع ذلك، يضع بنيامين قيودًا على فعالية الوسائل النقية. إنه يتحدث فقط عن «سياسة الوسائل النقية»[2] فيما يتعلق بالصراع الدولي الذي يجب أن يتحقق فيه التوافق لأن الأطراف المعنية تخشى أضرار المواجهة العنيفة، بغضّ الطرف عن نتائجه. إن سياسة بنيامين المتعلقة بالوسائل النقية لا تشكّل أخلاقًا، بل هي أسلوب للاتفاق يمكن تنفيذه للنزاعات المتعلقة بالحاجيات: «إنها [الوسائل النقية] لا تنطبق أبدًا على حل الصراع الدائر بين شخص وآخر، ولكن فقط على المسائل المتعلقة بالحاجيات الضرورية. وينفتح مجال وسائل اللاعنف في عالم النزاعات الإنسانية المتعلقة بتلك الحاجيات»[3].

يبدو بنيامين على قناعة بأن «أي حل للمشاكل الإنسانية يمكن تصوره، يظل مستحيلًا إذا استبعد العنف بالكامل من حيث كونه مبدأ، ولا يعني هذا الحديث عن التحرر من قيود كافة الشروط التاريخية العالمية للوجود، والتي اكتسبت حتى الآن...» ولذا فإنه يفحص نوعًا مختلفًا تمامًا من العنف، وهو ذلك الذي يتملص من كافة النظريات القانونية[4]. ونظرًا لأن بنيامين يرفض كافة النظم القانونية الإنسانية نتيجة علاقتها بالعنف، ولكن في الوقت نفسه يؤكد على أن التوقف الكامل عن العنف، يبدو أمر مستحيلًا، فإن العنف في هذه الحالة سيغدو عنفًا إلهيًا «نقيًّا» بقدر ما هو خالٍ من أي نظام قانوني أو تشريع أسطوري.

وفقًا لبنيامين، فإن العنف الإلهي نقي لأنه يفسد العلاقة التي تربط القانون بالعنف، ويقطع الطريق أمام أي ارتباطات أخرى داخل

(1) Ebd., S. 193.

(2) Ebd.

(3) Ebd., S. 191f.

(4) Ebd., S. 196

النظام القانوني. وبالتالي، فهو عنفٌ تدميري. إنه لا يؤسس لعلاقات السلطة والهيمنة. في المقابل، يولّد العنف الأسطوري وضعًا قانونيًا قائمًا على الذنب يُحوّل المهزومين إلى مذنبين. الشعور بالذنب يأتي إلى حيز الوجود عندما يسود العنف. وهكذا تظل نيوبي على قيد الحياة «بوصفها حاملة أبدية للذنب». ترسخ معاناتها الدائمة العنف الأسطوري السائد. العنف الإلهي «يكفر» لأنه يقطع الصلة في ذاته مع سياق الذنب. ونظرًا لخلوّه من السلطة والهيمنة، فإن هذا يعني أنه ليس توجيهًا أو حكمًا أو شكلًا من أشكال الإدارة؛ إنه عنف لا «إداري أو تنفيذي». وهكذا، يشير بنيامين إلى العنف بوصفه عنفًا «سياديًا». وفي المقابل يُطلَق على العنف الذي يحفظ القانون أيضًا «العنف الإداري». وبوصفه عنفًا سياديًا، سيغدو العنف الإلهي متحررًا من كافة الإدارات والمديرين والإجـراءات والاقتصاديات، وأيضًا من كافة الحسابات والتقنيات.

تتناقض أسطورة نيوبي مع العقوبة التي أوقعها الله على قارون Korah وعشيرته: «إنها تضرب اللاويين الوجهاء، تضربهم دون سابق إنذار، دون وعيدٍ مسبق، ولا تتوقف عن إبادتهم. ولكن في إبادتها أيضًا نوع من التكفير، والعلاقة العميقة بين هذا العنف وابتعاده عن سفك الدماء أمرٌ لا لبس فيه»[1]. أما العنف الأسطوري فهو تشريع. وعلاوة على ذلك، فإنه يورّط المرء في جريمةٍ ويطالبه بالتكفير عنها في آنٍ واحد. من ناحية أخرى، العنف الإلهي، هو تدمير للقانون وللتكفير. هذه المعارضة المزدوجة إشكالية الطابع. لا شك في أن أسطورة نيوبي تدور حول السلطة وسن القوانين. انتصار الإلهة لليتو يصادق على حقّها الوحيد، امتيازها، في تكريم البشر. ينظم الفرق بين البشر والآلهة. عنفها الدموي هو سنّ القوانين وحدُّ الحدود. لكن العنف الإلهي لا يختلف بشكل أساسي عن هذا العنف الأسطوري. فقد تمرّد قارون ضد موسى. وإبادة الله لعشيرته هي تصديق على حكم موسى. يشير موسى إلى ذلك كحجّية على حكمه. ويفسر ذلك بوصفه علامة على اصطفائه، وقربه بشكل خاص من

(1) Ebd., S. 199.

الله. المثال الملموس المُقدّم لتمثيل العنف الإلهي النقي ليس نقيًا في الواقع. فهو كما العنف الأسطوري، مشوب بالهيمنة والسلطة. إن العنف الإلهي ليس في نهاية المطاف مجرد سلطة وهمية يمكن أن تطالب بها أي سلطة حاكمة لإضفاء الشرعية على نفسها. كل تأويل يستند إلى نظرة تأملية تستهدف بناء المعنى سيورّطه في العنف الأسطوري.

يسرد بنيامين نقاط الاختلاف الأخرى، والتي لا تحدث فارقًا كبيرًا. فالعنف الأسطوري دموي[1]. إنه «سلطة دموية على الحياة المجردة...» لكن العنف الإلهي، على النقيض من ذلك، هو «مهلك دون حاجته إلى إراقة دماء». ووفقًا لبنيامين، فإن الدم يرمز إلى الحياة التي تتمسك بالاستحواذ والسلطة. قد يكون العنف الإلهي مهلكًا، ولكنه «يكون نسبيًا، فيما يتعلق بالاحتياجات والحق والحياة، وما شابه ذلك، ومطلقًا، فيما يتعلق بروح الأحياء[2]. «الروح» هي مجالٌ نقيٌ محرومٌ من العلاقات القانونية، والسلطة، والتملك، إنها حياة مجردة، «لأنه مع الحياة المجردة تنقطع سيادة القانون على الأحياء»[3].

ولكن حتى في «كمالها» وصورتها الأنقى، فإن «السلطة التعليمية»، التي «تقف خارج القانون»، والتي يصفها بنيامين بأنها عنفٌ خالص، لا تترك «الروح» منعمة بالهدوء. ببساطة، لا يوجد تعليمٌ خالٍ من الإجراءات والتصرفات، المتاخمة للأساطير. هذا الشكل النقي من العنف وهمي، وهو الشكل الذي «أحبط شرعية

(1) يفسر موسى الموت المُعبر لقارون وأتباعه، بوصفه إشارة إلى أنه مرسل من قبل الله: «بهذا تعرف أن الرب أرسلني وكلفني للقيام بتلك الأعمال. فأنا لم أقم بها طواعية. إذا قضى هؤلاء الرجال نحبهم بشكل طبيعي مثل جميع الناس، أو إذا لحق بهم المصير المشترك لكافة البشر، فلم يكن لي أن أزعم بأن الرب قد اصطفاني. لكن الرب خلق شيئًا جديدًا، فها هي الأرض تفتح فمها وتبتلع كل من عليها؛ تخسف بهم وهم على قيد الحياة. ستدرك حينها أن هؤلاء القوم قد كفروا بالرب» (4. Mose 16). المؤلف

(2) Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, a.a.O., S. 200

(3) Ebd.

الأسطورة بالقانون»[1]. يقع بنيامين في منطق الاختزالي، الذي لا يمكن أن يحافظ على اتساقه حال التفكيك. إذا كان هناك ما يمكن أن نطلق عليه العنف النقي، فسيكون غير معلن. فالرؤية تجعله خاضعًا للتفسير، الذي يمارس عمله على الأساطير فيجعلها مدنّسة.

إذا اتّبعنا منطق بنيامين في قراءتنا لأغامبين، فإن هذا الأخير لا ينظر إلى القانون إلا في ضوء علاقته بالعنف. هذا يقوده إلى شيطنته، ينسحب مثل بنيامين إلى الحنين نحو عالم يهودي مسيحي حيث «ستلعب الإنسانية بالقانون مثلما يلعب الأطفال بالأشياء المهجورة...»[2] وفقًا لنظريته، يتجلى التداخل الأساسي بين القانون والعنف في حالة الاستثناء، التي وفقًا لها يُتخلى عن القانون المعمول به، في حين أن جوهر سريان مفعولها، أي العنف التشريعي للسيادة، لا بدّ أن يُعلن نفسه. السيادة التي تهيمن على حالة الاستثناء هي «مقدمة انعدام القدرة على اتخاذ القرار... التي يختلط فيها الواقع ومعاييره، كل منهما مع الآخر»[3].

تنفذ اللوائح دائمًا بوصفها نوعًا من التوطين أو الموضعة لمجموعة من القرارات داخل حيز مكاني محدد. لا يمكن للعنف المطلق وحده أن يشكّل مساحات أو ينشئ مواقع. إنه يفتقر إلى قوة الوساطة لبناء الحيز المكاني. وبالتالي ليس بمقدوره إنتاج مساحة قانونية. القوة وحدها، وليس العنف، هي القادرة على بناء هذا الحيز. يفرّق أغامبين بين السلطة والعنف. يجب أن يتحوّل العنف إلى سلطة لإقامة حيز مكاني. وإلا فإنه يتعثر في لحظة عملها. يلتقي العنف بـ«لا» في شكل نفي. في المقابل، تتقدّم السلطة عبر «نعم». كلما تضاعف التصديق الشعبي على قرارات الحاكم، ضاعف ذلك من سلطته.

---

(1) Ebd., S. 203

(2) Giorgio Agamben, Ausnahmezustand, Frankfurt a. M. 2004, S. 77.

(3) Agamben, Homo sacer, a.a.O., S. 42.

كلما كانت المسافة الفاصلة بين إرادة الحاكم وإرادة الذوات أقل، كلما كانت سلطة الحاكم أكثر رسوخًا. إن السيادة الإلهية الحقيقية التي كانت الشريعة هي كلمتها ستكون قادرة أيضًا على الدعوة إلى إرادة موحدة. سوف تغدو رغبة السيادة هي رغبة الجميع على الفور. لن تكون هناك حاجة للعنف من أجل سن القوانين. مثل تلك السيادة لن تدخل في مواجهة مع إرادات الذوات المتعارضة معها، لأنها، أي تلك الذوات، ستعمل على توليد تلك الإرادة أولًا. لذلك لن يكون تأثيرها مدمرًا أو مهلكًا بل مولدًا دومًا. العنف العاري غير قادر على توليد القانون. إنه غير فعال في مواجهة «لا» الحاسمة. حتى القهر القسري يحتوي على «نعم». من الممكن دائمًا التصدي للعنف بـ«لا» التي لا تعرف الخوف. تعمل «لا» الحاسمة على نفي علاقة السلطة، تلك القائمة على الإخضاع. لا يحقّق القانون الاستقرار إلا عن طريق التصديق بـ«نعم». عقد الديكتاتوريون الرومانيون الذين مُنحوا السلطة الكاملة لفترة محدودة في أثناء الأزمات، على سبيل المثال لشن الحرب، استفتاءات على القوانين لضمان دعم الناس لهم. وعلى الرغم من أنهم لم يكونوا ملزمين بالقيام بذلك، فإن هذا الوضع يُفضي إلى حدوث تراكم في السلطة الفعلية.

يهتم السياسيون بحكم الدولة (polis)، والذي، وفقًا لأرسطو، «بينما يأتي إلى الوجود من أجل الحياة، فإنه موجود من أجل الحياة الخيرة (eu zen)»[1]. القانون والعدالة ضروريان للسياسة. يمتلكان فاعلية تسوية الخلافات وضمان التعايش الناجح، وتعظيم الصالح العام. الدولة (polis) تتجاوز بكثير كونها مجرد بنيةٍ للسلطة والهيمنة. هذا لا يعني ضعفها، بل يعني أنها، بحسب أرسطو، القوة السياسة التي لا تستند إلى الهيمنة. إن هدف الدولة هو «الاكتفاء الذاتي» (autarkeia). يجتمع الناس لتشكيل مجتمع لأنهم لو تركوا بمفردهم سيعانون من أزماتٍ شتى. ينشأ المجتمع السياسي من الشعور بالنقص، وليس نتاجًا للسلطة والهيمنة. تتملك الناس إرادة العيش مع الآخرين بغية التغلب على الشعور بالنقص. وقد

(1) Aristoteles, Politik, 1252b

تطورت السياسة من أجل الحياة والبقاء على قيد الحياة، ولكن الاهتمام فقط بـ «الحياة الخيّرة» هو ما يضفي عليها الحقيقة.

السياسة هي فن الوساطة. يجب أن يتوسطها النظام القانوني، وحق العدالة نفسها. هذا هو السبب الذي جعل أرسطو يعلق هذه الأهمية على الصداقة. إنها أكثر وساطة من القانون والعدالة. هكذا يعلّق أرسطو بقوله إن المشرّعين الجيدين يجب أن يكونوا أكثر اهتمامًا بالمحافظة على الصداقة أكثر من العدالة. قبل كل شيء، تعمل الصداقة على تحقيق التعايش الاجتماعي بكفاءة أكبر، والأهم من ذلك، بعنف أقل من النظام القانوني. لهذا السبب يجب أن يكون الحيوان السياسي (zoon politikon) النموذجي صديقًا: «وإذا كان الناس أصدقاء، فليس هناك حاجة للعدالة بينهم. في حين أن تكون عادلًا فقط يبدو غير كافٍ، لأن الشعور بالصداقة ضروري أيضًا»[1]. إن التفاوض سياسي على نحو مشدد، مع الاستفادة من قوى الوساطة والتسوية التي تتجاوز القانون. وتمنع سياسة الصداقة حالات الأزمات التي تستدعي التحكيم القانوني من الحدوث في المقام الأول. يرفع أرسطو الصداقة إلى كونها «أعظم هبة للدولة»[2]. إنها ترمز إلى السياسة بشكل عام، لأن «الحميمية عنصر من عناصر الشراكة»[3]. يضع أرسطو الصداقة في مستوى وجودي جوهري للغاية. وهكذا، تغدو الصداقة أساسًا للدولة، شرط وجودها، والصداقة ليست أقل من «دافع الحياة الاجتماعية»[4]. والإرادة للحكم ليست سياسية بالمعنى المؤكد، ولكن الدافع للعيش معًا اجتماعيًا[5]. لا تغدو حياة الإنسان سياسية عبر

(1) Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1155a.

(2) Aristoteles, Politik, 1262b.

(3) Ebd., 1295b.

(4) Ebd., 1281a.

(5) وبالتالي، لا يمكن لمنظمة هدفها الرئيس الربح الاقتصادي فقط أن تكون موجهة لخدمة المجتمع لأنها تفتقر إلى البعد السياسي الذي يؤهلها للقيام بذلك. على هذا النحو، فإن النظام الاقتصادي، الذي يعتمد ثنائية «الربح/ الخسارة» استراتيجية وحيدة له، يتجاهل الصالح العام. ويوضح هذا المثال الجوهر الحقيقي للسياسة.

تخليها عن السلطة المطلقة حتى الموت. إن قرار العيش معًا فقط هو الذي يسيّس الوجود الإنساني[1]. لا القوة ولا العنف تحركهما الفكرة السياسية الحقيقية للمجتمع، أي الدافع للعيش معًا. السلطة تفترض مجتمعًا، لكنها في النهاية ظاهرة تتعلق بالنفس، أي متمركزة حول الأنا. المعية ليست هدفها.

يسمح أغامبين للقانون والعنف بأن ينطوي كل منهما على الآخر على نحو تام. حتى إنه يدّعي أن السياسة «ملوثة بالقانون»[2]. علاوة على ذلك، يعتمد على هوبز، فيما ذهب إليه من أن: «يجب أن تُترك كافة تمثلات الفعل السياسي الأصلي، بوصفه عقدًا أو ميثاقًا، بالكامل حتى تقوم بتصحيح مسار مرور الطبيعة من الدولة بطريقة مستقلة ومحددة»[3]. يصل أغامبين إلى هذا الادعاء من خلال قراءة مشوهة لهوبز. فهذا الأخير كان يرى في العقد الاجتماعي نقطة انطلاق السياسي. يعرّف هوبز الدولة على أنها «كيان واحد، تتحقق إرادته بموجب ميثاق للعديد من الأشخاص الذين تتّحد إرادتهم جميعًا وتتوجه صوب شخص واحد، ليتمكّن، بناءً على ذلك، من استخدام كل السلطات والإمكانات المتاحة للحفاظ على السلام، والدفاع المشترك»[4]. في كتابه "التنين"، يعرِّف الدولة أيضًا بأنها «كيان واحد، تعبر سياساته عن إرادات حشد هائل من الأفراد، تكوّنت من خلال المواثيق المتبادلة بين بعضهم البعض. إنهم يشكّلون من أنفسهم كيانًا واحدًا يتّخذ هيئة شخص قد يستخدم القوة والأدوات المتاحة باسمهم جميعًا، كما أنه يفكّر في الوسائل الملائمة لتحقيق سلامهم والدفاع المشترك عنهم»[5]. إن الذوات

(1) انطلاقًا من فهمه الخاص لمفهوم السياسي، يرفض أرسطو أي دستور سياسي يتماشى مع الحرب والهيمنة (Politik, 1333b). «عاشق الحرب» هو «بطبيعته غير اجتماعي» (ebd., 1253a). لا تعني السياسة عزل الآخر كعدو، بل تعني التسوية والتوفيق. الحرب هي فعل سياسي فقط إذا شنت من أجل السلام (Ebd., 1333a).

(2) Agamben Ausnahmezustand, a.a.O., S. 105.

(3) Homo sacer, a.a.O., S. 119.

(4) Thomas Hobbes, Elemente der Philosophie, Hamburg 1994, S. 129

(5) Thomas Hobbes, Leviathan, Hamburg 1996, S. 135.

نفسها هي التي تؤلّف كافة أفعال السيادة وأحكامها. وبالتالي، «فأيًا ما كان [صاحب السيادة]، لا يمكن أن يلحق الأذى لأي فرد من رعيته»[1]. في النهاية، فإن خضوع الذوات يكون لأنفسهم فقط، أعني لإرادتهم، والتي تُشكّل في الوقت نفسه الإرادة الجمعية للدولة. أولئك الذين يتّهمون صاحب السيادة بالظلم يشكون في الواقع أمرًا يقع في حدود مسؤوليتهم الخاصة. إنهم يتّهمون أنفسهم. إن الذوات بوصفهم مواطنين يرون انعكاس أنفسهم في السيادة، ويواجهون أنفسهم في كل فعل من أفعالها. هذه التركيبة المعقدة للوساطة الموجهة صوب «المنفعة المشتركة» هي التي تشكّل السياسي على نحو أصيل. إن الحافز السياسي الذي يستهدف العيش المشترك هو المسؤول الأول عن نشأة رابطة الشعوب (الكومنولث). لا يشير هوبز إلى عنف السيادة[2]، الذي يتمثّل هدفه في الدفاع عن النظام القانوني، بوصفه عنفًا بل «سلطة مشتركة». تنشأ القوة السياسية من خلال هذا الفعل المشترك وفقًا لإرادة مشتركة. العنف ليس سياسيًا في جوهره. إنه غير منتج للشرعية التي تمهّد الطريق للتشريعات والمعايير الإيجابية. إن الإرادة السياسية أو المشتركة هي التي تضفي الشرعية. هذا «المشترك» هو ما يميّز السلطة عن العنف. إنه يتحدى نموذج أغامبين القائم على السلبية.

على نحو إشكالي، يشير أغامبين باستمرار إلى السلطة السيادية باسم العنف (violenza). وهو بذلك يمحو الاختلاف الدلالي المهم بين السلطة الجمعية والعنف. إنه يختزل سلطة العداء ويربطها بالعنف. كما أنه يشوّه الشرطة. فهُم «ربما يمثلون الموضع الذي يحدث فيه التجاور والتبادل شبه التأسيسي بين العنف والحق»[3].

يُضمّن أغامبين الشرطة داخل وضع السيادة، والذي «لا يمكن في ظلّه التمييز بين المدنيين والجنود، وكذلك بين الناس وسيادتهم

(1) Ebd., S. 139.

(2) Giorgio Agamben, Mittel ohne Zweck, Berlin 2001, S. 99.

(3) Ebd., S. 100.

الجنائية، ومن ثم العودة إلى أكثر شروط الحرب قدمًا»[1]. في نظر أغامبين، اتخذت الممارسات الخارجة عن القانون خلال حرب الخليج من عمليات الشرطة ستارًا لها، «حيث كانت غير ملزمة باحترام أي قاعدة قانونية»[2]. نتيجة شيطنته للقانون، الذي ينحدر تمامًا ليغدو عنفًا، تخلو فلسفة أغامبين من الحضور المؤثر له بداخلها. السياسة «النقية» هي سياسة «الفراغ التواصلي»، والتي يجب أن تشير بمفردها إلى «حقيقة الخطاب factum loquendi»، الخبرة الخالصة للّغة نفسها. يظهر الفراغ التواصلي التواصلية نفسها، والقابلية للتواصل داخل المجال التواصلي. يقيم أغامبين علاقات بين حقيقة الخطاب (factum loquendi) وحقيقة التعدد (factum pluralitatis)، حقيقة أن البشر يشكلون مجتمعات: «لكن لأن ما يكون ضروريًا بالنسبة للبشر حتى يتواصلوا مع بعضهم البعض هو في المقام الأول قابلية تواصل خالصة... فإن السياسة تنشأ بعد ذلك كخواءٍ تواصلي»[3].

كان المجتمع الذي عاش فيه بنيامين وشميت مجتمعًا سلبيًا، شكّلته الحروب العالمية والنموذج الإرشادي المناعي للصديق والعدو. في المقابل، يعيش أغامبين في مجتمع ما بعد المناعة، مجتمعٍ ترك كلًا من مجتمع السيادة والمجتمع التأديبي وراء ظهره. على الرغم من هذا التحوّل الحاسم في النموذج الإرشادي، يواصل أغامبين التفكير بمنطق السلبية، مثل حالة الاستثناء أو الطرد والإبعاد. وعلى نحوٍ كارثي، يُسقط أغامبين مفاهيمه وحالاته تلك

(1) Ebd., S. 102.

يتناقض هذا الادعاء مع حقيقة أن عددًا لا بأس به من الجنود الأمريكيين قد حُكم عليهم بالسجن مدى الحياة لارتكابهم جرائم وحشية ضد المدنيين العراقيين.

(2) Ebd., S. 108.

(3) Ebd.

على الرغم من أن لأغامبين، مثل أرسطو، يربط الخطاب بالسياسة، فإن الخطاب يُسلب من بعده السياسي لأنه يختزل مرة أخرى في واقعيته. لا يرد أرسطو البعد السياسي للغة إلى الواقع بدلًا من ذلك، اللغة هي اللوغوس. البشر، القادرون على الكلام، هم كائنات موهوبة بالعقل (أو كما يطلق أرسطو عليهم (zoon logon echon)) هذا القرب الأساسي من اللغة واللوغوس يجعل من البشر كائنات سياسية. ليست حقيقة الوجود- في-لغة، بل منطقية اللغة هي التي تضفي عليها جوهرها السياسي. منطقيتها يهب البشر القدرة على معرفة الصواب من الخطأ، العدل من الظلم. المؤلف

داخل مجتمع تتسيّده الإيجابية، مجتمع يتخلّص بشكل متزايد من كل أشكال السلبية. وسيُفضى هذا الإسقاط إلى إقامة حاجز يعمي أغامبين عن رؤية ما يُهدّد مجتمع ما بعد المناعة من مشاكل. في خضم مجتمع الإنجاز، يصف أغامبين مجتمع السيادة. وهنا تكمن المفارقة الزمنية لفكره. ونتيجة تلك المفارقة الزمنية التي يقع فيها، فإن العنف الذي يؤكّد عليه يكون متبوعًا دومًا بوضع من أوضاع السلبية، التي تستند إلى الاستثناء والمنع. وبالتالي، فهو يتجاهل عنف الإيجابية، الذي يُعبّر عن نفسه على أنه استنفاد وإدماج وهو ما يُميز مجتمع الإنجاز. ونظرًا لأنه يهتم حصريًا بالأشكال المتموضعة علمانيًا للأشكال السلبية القديمة التي تبدو الآن، فإن ظواهر الإيجابية المتطرفة تُفلت من يده، حيث يستند العنف المعاصر إلى توافق الآراء أكثر منه إلى عداء المعارضة. وهكذا يمكن للمرء أن يقلب مقولة هابرماس ليتحدّث عن عنف الإجماع التوافقي[1].

لا تتمثّل أزمة المجتمع المعاصر، كما يدعي أغامبين، في حقيقة أن حالة الاستثناء غدت طبيعية، مما أدى إلى مدّ نطاق السيادة بلا حدود إلى درجة أنه لم يعُد هناك فرق بين القانون والعنف. بدلًا من ذلك، فإن الأزمة تتمثّل في أنه لم يعد من الممكن حدوث حالة استثناء. لأن كل شيء غدا مُستحوذًا عليه «في جحيم الشيء نفسه»[2] فإن أشكالاً معينة من العنف تظهر إلى الوجود وتتجاوز عنف السلبية.

في عالم اليوم، تتموضع السياسة نفسها للعمل دون أية إمكانية للفعل السيادي. إنه عمل إيجابي لأنه لا يدعو أبدًا إلى التشكيك في القوى والإلزامات القهرية التي يتحرّكُ بناءً عليها ويخضع لها، ولا يمكن أن يعلو بنفسه فوقها. تُفضي إيجابية العمل إلى المحافظة على استمرارية الحالة الطبيعية ودوامها. وتصبح السياسة كما العمل

(1) Baudrillard, Transparenz des Bösen, a.a.O., S. 131.

(2) Giorgio Agamben, Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung, Frankfurt a. M. 2010, S. 12.

مفتقرة إلى أي أفق متسامح يمكن من خلاله الوصول إلى فكرةٍ للتشارك المجتمعي. السياسة مشلولة في الفضاء الأساسي لرأس المال، والذي استوعب في الوقت نفسه كل إمكانيةٍ للتجاوز وكل شيء خارجه. ونتيجة للوضع الإيجابي للسياسة، تختفي الأحزاب السياسية والأيديولوجيات على نحو مضطرد. ويُملأ الفراغ السياسي الناشئ عن هذا الوضع بمشهد المسرحيات الإعلامية. كما يُحاول السياسيون إثبات أنفسهم أيضًا داخل هذا المشهد غير السياسي. وليست أعمالهم السياسية هي التي تُنظّم عبر وسائل الإعلام، بل شخصيتهم.

يبدو أغامبين مفتونًا بالشخصيات اللاهوتية. يراهم يعودون، كعلمانيين، في عصر الحداثة. وبالتالي، فهو يعتقد أنه قادرٌ على إنشاء البعد العقائدي للحكم في وسائل الإعلام المعاصرة: «إن وسائل الإعلام مهمة جدًا في الديمقراطيات الحديثة... قبل كل شيء، لأنها تدير المجد وتصدّره؛ التطبيل والتهليل للسلطة، الذي بدا أنه اختفى في الحداثة»[1]. الديمقراطية المعاصرة «قائمة بالكامل على المجد، أي على فعالية التهليل، مضاعفته ونشره عبر وسائل الإعلام بطريقةٍ تتجاوز الخيال»[2]. على عكس افتراض أغامبين، تسكن وسائل الإعلام المعاصرة في مساحة تُقصي النشاطَين السياسي واللاهوتي من داخل المشهد. وإذا كان الإعلام يفعل أي شيء فهو يُولّد المجد، لكنه مجدٌ بلا مملكة. السياسة كما العمل أيضًا تتقدم دون أي هيمنة أو مجد. فحتى تظهر، تُخفي نفسها داخل وهج المشهد. ويفضي الفراغ السياسي إلى إفراغها من مضمونها، ويخلق سياسةً للمشهد، لا تفعل ولا تقول ولا تُنتج شيئًا مهمًا، ولكن محض تواصل. سياسة المشهد هي سياسة الفراغ التواصلي. وهكذا تصبح صيغة أغامبين المثالية لقابلية التواصل دون تواصل الصيغة الفارغة للتواصل داخل مجتمع المشهد.

(1) Ebd., S. 305.

(2) Martin Heidegger, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976 , Gesamtausgabe Bd. 16, Frankfurt a. M. 2000, S. 563.

منذ فترة بعيدة اختفت الهيمنة والمجد من داخل المجال السياسي، وانتقلت إلى رأس المال. تُمثّل الإعلانات النسخة الرأسمالية من التراتيل الشعائرية. المشاهير الذين يُروّجون للمنتجات الجديدة هم ملائكة اليوم. تراتيل الرأسمالية تُنتج المجد. إنها توهّجٌ جميلٌ للهيمنة، الذي يتعلّق فقط برأس المال. التصويت المدفوع لصالح هيمنة رأس المال يسمى الآن الاستهلاك.

5

المنطق الشامل للعنف

يتطوّر العنف الجسدي الشامل في التوتّر الحاصل بين الذات والآخر؛ الأصدقاء والأعداء، والداخل والخارج. سلبية الآخر هي التي تُشكّله. التسلل والغزو والعدوى، هي الأشكال التي يأخذها. وعلى ذلك، يُعبّر العنف عن نفسه بوصفه تأثيرًا يأتي من الخارج، ويهاجمني، ويقهرني، ويسرق مني حريتي. إنه يفرض مسلكًا معينًا بداخلي دون موافقتي. غير أن ليس كل تأثير قادم من الخارج يكون عنفًا. فعندما أقبله وأدمجه في ممارساتي، وأبقى علاقةً معه، لن يغدو عنفًا. حيث تصبح العلاقة التي تجمعني به قائمة على الحرية. أؤكده كجزءٍ من مكونات نفسي. وفي حال ما إذا كان هذا الاستحواذ الداخلي مستحيلًا تمامًا، فإنني أعتبره عنفًا. حيث يفرضُ مسلكه بداخلي ويدمره. إذا دُمج العنف في الذات حتى لو فشل الاستحواذ الداخلي عليه، فإن ذلك يُمثّل شكلًا من أشكال التبنّي اللاواعي له، والذي يظل مع ذلك خارجيًا. هذه الصدمة المغلّفة هي ضرب من العنف، لأنه لا يمكن معالجتها والتعامل معها والتخلص منها كفكرةٍ رئيسةٍ موجهة.

لا يمكن اختزال العنف فقط داخل الحدود الضيقة للعلاقات الشخصية. ويبدو من المنطقي أكثر تصوره في ضوء التوتر السلبي بين الداخل والخارج، حتى يكون بمقدورنا فحص هذا الشكل من أشكال العنف المادي الكلي ووصفه، والذي لا يمكن حصره في الفضاء الوسيط المليء بالصراع بين الذات والآخر. عند هذه النقطة يمكن وصف العنف بأنه حدث يسود، ولكن لا يمكن استيعابه في سياق المجرى الطبيعي للأحداث. إنه يفصح عن الداخل في الخارج بطريقه تتحدّى البنية الداخلية للنظام والمعنى. يعبّر عن نفسه

بوصفه إزاحة داخلية للداخل صوب الخارج. حيث يمثّل الخارج الجديد نظامًا مختلفًا للنظام والمعنى والقوى التي تعمل ضد النظام السائد على هذا النحو. إذا لم ينجح الداخلي في ترسيخ استمرارية العلاقة بالخارج وموضعتها داخليًا، فإن اجتياح الخارج يكسره. العنف هو الصدع الذي لا يسمح بالوساطة أو التسوية.

في حين أن السلطة تشكّل سلسلة متصلة من العلاقات الهرمية، فإن العنف يتسبب في حدوث انشقاقات وتمزقات. السمة البنيوية الملازمة للعنف هي خلق الفجوات، والتي تختلف عن التسلسل الهرمي الذي يشكل السلطة. يقوم التسلسل الهرمي على التمييز، تراتبية الاتصال والتمايز داخل بنية مترابطة العلاقات. وعلى عكس الفجوة، لابد أن تكون مكونات السلطة محكومة بعلاقات متصلة وملزمة. تنظم السلطة دائمًا نفسها كبنية للسلطة.

أما بنية العنف فهي، على النقيض من ذلك، قائمة على تناقض العلاقات بداخلها؛ وهو ما يشكّل بنيته التدميرية. البنية والبناء هما من علامات السلطة. في المقابل، يتميّز العنف بالتمزق والفساد. غير أن السلطة والعنف يحاولان، على حد سواء، الاستفادة من النهج الانحنائي في العلاقات. تُفضي السلطة بآخرين إلى الانحناء لها وتُفضي بآخرين إلى الانحناء لهم، إلى أن تترسخ وتتقدم. وبالمثل يُفضي العنف بآخرين إلى الانحناء له، إلى أن يحدث خرقًا.

يسلب العنف ضحيته أي إمكانية للفعل. لا يسمح لها بأي مجال للمناورة. كما يُفسد العنفُ الفضاء القائم. وبهذا المعنى، فإنه يختلف أيضًا عن السلطة، التي تترك مجالًا للفعل. لا تحُول السلطة بشكل قاطع دون إمكانية الفعل والحرية. إنها تستخدم حرية الآخرين وتوظفها لخدمتها، في حين أن العنف يسحقها. يمكن أن يقوم رعايا السلطة بإخضاع أنفسهم لإرادة السيادة. الاندفاع سريعًا لإخضاع الذات نحو طاعة السلطة، يجعل إرادة السلطة جزءًا من الذات. في الواقع، تعمل إرادتي على جلب إرادة السلطة إلى حيز الوجود. وبالتالي، فليس العنف والانتهاك، هما اللذان يمكّنان من

الوصول إلى حرية الآخرين، بل القيادة والتضليل.

العنف والسلطة استراتيجيتان لتحييد إزعاج الآخر والحرية الجامحة له. تستدعي سلطة الذات إخضاع الآخر. حيث يتخلى الآخر عن آخريته، التي تزعج الذات وتهددها. سلطةٌ تتيح للنفس مد نطاقها إلى الآخر. السلطة هي أيضًا القدرة على تحويل العلاقة مع الآخر إلى علاقة بالذات، إلى مرجعية الذات؛ وهذا الحضور المتواصل للذات يقلل من الاضطراب الناتج عن وجود الآخر. تعبر السلطة عن طبيعة علائقية. حيث تختزل الآخر، لكنها لا تطفئه تمامًا. بدلًا من ذلك، يبقى الآخر متورطًا في أفعال الذات. على عكس السلطة، لا يُعبّر العنف عن طبيعة علائقية. إنه يُدمّر الآخر.

لا العنف ولا السلطة يسمحان للآخر أن يكون كما هو. إنهما محاولتان لتحييد الآخر. وبالمثل يعمل الحب أيضًا حيث يُفقد الآخر حريته واستقراره النفسي. من الواضح أن هايدغر كان يتحدث عن نوع مختلف من الحب عندما عرفه على النحو التالي: «... بالفعل يبدو أعمق تفسير لما يمكن أن يكونه الحب هو ذلك الذي عبّر عنه أوغسطين بعبارته: «أرغب في أن تكون amo volo ut sis. أنا أحبك، وهذا يعني أنني أرغب في أن تكون على النحو الذي تكون عليه بالفعل. الحب هو السماح بأن تكون في أعمق معانيه، وفقًا لما يستدعيه هذا الوجود.»[1]. الحب هو «الحرية الأعمق التي يُكنّها أحدهم تجاه الآخر»[2]. ومع ذلك ، فإن قصدية الرغبة، من الفعل اللاتيني volo بمعنى أرغب، تضفي نوعًا من الغموض والالتباس على هذا الحب. تعبر أرنت عن شكوكها المبررة في هذا المعنى الذي عبّر عنه هايدغر: «أرغب أن تكون» يمكن أن تعني: أريدك أن تكون على ما أنت عليه حقًا، لتكن نفسك -وهذا ليس حبًا، بل رغبة في الاستحواذ، والتي، تحت ذريعة تأكيد الحب، يسعى لجعل

(1) Martin Heidegger, Briefwechsel mit E. Blochmann, Marbach am Neckar 1989, S. 23.

(2) Hannah Arendt, Denktagebuch, hrsg. von U. Ludz und I. Nordmann, München/Zürich 2002, Bd. 1, S. 276.

جوهر الآخر موضوعًا لإرادته الخاصة[1]. «إنك لا تحبها على ما تبدو عليه، ولكن ما تريدها أن تكون عليه Non enim amas in illo quod est; sed quod vis ut sit»[2]، إنها ليست بالضرورة رغبة في الاستحواذ في حال ما إذا كنت أريدك أن تكون على ما أنت عليه بالفعل. ولكن هذا الحب يعتمد في المقام الأول على هبة السيد. هذا الوضع ممكنًا فقط داخل العلاقات الهرمية، بين الإله والإنسان أو الأب والابن، على سبيل المثال. وبالتالي فهي ليست خالية تمامًا من السلطة. حيث تتميز بانعدام التكافؤ والتراتبية. وهكذا يكتب أوغسطين عن حب الآباء لأبنائهم:

«إنني أفترض أنه إذا كنت تحبّ أطفالك، فأنت تريد أن يكونوا؛ وإذا كنت لا تريدهم أن يكونوا، فأنت لا تحبهم»[3].

إنّ قصدية «أنا أرغب» تضع الحب في ظل نظام الذات. إنها تحرمه من الحميمية صوب الآخر. يتحرر الآخر ليكون كما هو في أي مكان تنسحب فيه «الأنا ترغب». إن الحرية «الأعمق» تجاه الآخر تظل ليست الحرية الأعظم تجاه الآخر، والتي لا يمكن تحقيقها إلا من خلال الصداقة. كل من الحب والصداقة يظلّان تحت حكم الذات. وهكذا، وفقًا لأرسطو، فإن الصديق هو «ذاتي الأخرى (allos autos)»[4]. يقول: «الصداقة بالغة القوة، تُماثل تقدير الذات»[5]. الصداقة لا تتعدى نظام الذات، الذي يخضع له كلٌّ من العنف والحب أيضًا. يقول أخيل لبنتيسيليا: «صحيح، بقوة الحب أنا عبدك، / وسأرتدي تلك القيود إلى الأبد؛ أنت تنتمين لي؛ / لأنك أنت، يا رفيقتي العزيزة»[6].

---

(1) Augustinus, Epistolam Ioannis, Tractatus, 8, 10.

(2) Augustinus, Sermo Lambot 27, 3.

(3) Aristoteles, Nikomachische Ethik 1166a 29-32 .

(4) Aristoteles, Nikomachische Ethik 1166b 1-2 .

(5) Heinrich von Kleist, Penthesilea, 15. Auftritt.

(6) Friedrich Nietzsche, Nachlaß Frühjahr-Herbst 1881, Kritische Gesamtausgabe, Abt. V, Bd. 2, S. 448.

تعتبر السلطة وسيطًا للفعل. إنها أشبه بحاجزٍ لقناة، يؤثّر على الفعل أو يوجّهه. فهي توجّه الفعل لأن الأشخاص الخاضعين لها على أهبة الاستعداد دائمًا لتنفيذ قرارات صاحب السلطة. من ناحية أخرى، لا يعدُّ العنف، وسيطًا للفعل. يمكن استخدامه أداةً لتحقيق هدف معين بطريقة مباشرة للغاية، ولكن هدفه في المقام الأول ليس توجيه الفعل أو التأثير عليه. ونظرًا لأن السلطة وسيطٌ للفعل، يمكن تطبيقها بشكل بنّاء. في حين يبدو العنف، على النقيض من ذلك، تدميريٌ بطبيعته. إنه منتج أو مولّد فقط عندما يُمارس بقصد تحويله إلى سلطة وتأسيسه لها. في هذه الحالة، يرتبط العنف والسلطة ببعضهما البعض بوصفهما وسيلةً وغاية. ومع ذلك فإن العنف الذي يُمارس ضد وجود الآخر على هذا النحو، لا يسعى إلى غاية دنيوية. حيث يستنفد نفسه في فعل التدمير. كما أن السلطة التدميرية المطلقة، من ناحية أخرى، قائمةٌ على التناقض. حيث تمتلك السلطة دائمًا نواة بناءة. السلطة تعمل. وهي تنظم مجال نفوذها وتُطوّره عن طريق إنتاج القواعد والبنيات والمؤسسات، وتكريس نفسها ضمن نظامٍ رمزي. على عكس السلطة، العنف لا يعمل. التنظيم والإدارة ليسا من سماته. وبالتالي فهو غير بناء. أدرك نيتشه غاية السلطة الخاصة عندما ميّز بينها وبين العنف: «إن الشعور بالسلطة ينتصر أولًا، ثم الحكم (التنظيم)- إنه ينظم ما قام بالتغلب عليه من أجل الحفاظ على ما امتلكه، ومن ثم يحافظ أيضًا على ما قام بالتغلب عليه. فالتنظيم، وليس التدمير، هو الأولوية الأولى للسلطة. ويعني التنظيم الاتصال والتوسط في المقام الأول. إنه يحصر ذات السلطة في فضاءٍ مُشكّل وفقًا للسلطة، مما يعمل على استقرار الحكم ورسوخه».

ينشأ العنف الضخم الذي قد يمارسه الحاكم من عدم توافر سلطةٍ كافيةٍ لديه. ونتيجة لهذا يتم اللجوء إلى العنف باعتباره نوعًا من تعويض هذا الفقدان. وتغدو ممارسة العنف أشبه بالمحاولة اليائسة لتحويل العجز إلى قوة. الحاكم المهيمن بالفعل ليس مهيمنًا من خلال التهديد المتواصل بالعنف. يمكن بالطبع فرض

السلطة بالعنف، لكن هذا النوع من السلطة بالغ الهشاشة. يسهُل تمزيقه والتغلب عليه. ويرجع ذلك، في الواقع، إلى التصدعات الناجمة عن العنف. من الخطأ الافتراض بأن السلطة تستند إلى العنف. حيث يمتلكُ العنفُ غايةً جدّ مختلفة عن السلطة.

من الممكن تصور وجود حدث عنيف ليس نابعًا في النهاية من سلطة. القتل بدافع الكراهية يختلف عن العنف الذي يستنفد نفسه في محو وجود الآخر. إنه لا يستهدف السيطرة على الآخر. وفي حال ما إذا نظرنا إلى العنف فقط في ضوء مقتضيات السلطة، فإننا لن نتمكن من تعرف جوهره. وإذا نظرنا إلى السلطة فقط في ضوء العنف، فلن نتمكن من رؤية الغاية الخاصة بالسلطة.

إن السلطة هي العلاقة التي تربط الذات بالآخر. تعمل السلطة بشكل رمزي؛ تتعالق مكوناتها وتتوطّد رمزيًا (sym-ballein)[1]. ولكن يمكن أيضًا أن تتّخذ السلطة أشكالًا وحشية. تعبّر السلطة الوحشية عن نفسها بشكل قمعي وهدّام وعنصري وإقصائي. إذا اتخذت السلطة جانبًا وحشيًا فقط، تختفي قدرتها الرمزية العالية على الإنتاج. من ناحية أخرى يتبدّى العنف بوصفه وسيطًا غير رمزي. يمتلك جوهرًا وحشيًا، مُسببًا للتصدعات (dia-ballein). نتيجة لبعدها الرمزي، يمكن أن تُولّد السلطة العديد من الرموز التي تُضفي عليها قدرًا من البلاغة. نتيجة طبيعته الوحشية، يبدو العنف ضعيفًا في رمزيته ولغته.

المضاعفة في السلطة هي مضاعفة في المكان. فالنصر في الحرب يؤدي إلى الاستحواذ على الأراضي. الإمبراطورية هي مجال الهيمنة والتمكين. إنها ممتدة مكانيًا بقدر ما تصل سلطاتها. يتم الحصول على المكان ليس فقط على مستوى الملكية الخاصة، ولكن أيضًا على المستوى الشخصي (المشترك). يتمدّد الحاكم عبر الذوات الخاضعة له، وبالتالي ينمو بما يتناسب معهم. وبالمثل ينمو جسد

(1) Niklas Luhmann, Die Wirtschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1988, S. 257

الحاكم بمقدار نمو سلطته. إنه يتأقلم وفقًا للمساحة التي يحكمها الحاكم، أي التي تحتلها ذاته. وتكشف هذه الطوبولوجيا الخاصة بالسلطة عن السبب في أن الضياع الكامل لسلطة حاكم ما تكون بمثابة خسارة كاملة للأرض. يتقلّص جسد الحاكم، الذي كان ممتدًا مثل مجال سلطته، إلى حجم الجسد الميت الضئيل حال فقدانه للسلطة.

على عكس الشكل المكاني، السلطة المتموضعة مكانيًا، العنف يدمّر الفضاء ويترك فراغًا خلفًا له. إنه مُستنزِف ويُفضي إلى القضاء على كل المساحات القائمة. السلطة، على النقيض من ذلك، تعبّر عن نفسها بوصفها استيعابًا وتكثيفًا. مساحات السلطة هي مساحات للّغة. إنها مشبّعة بالرموز والعلامات والمعاني. لتدمير مساحة أو كيان ما من السلطة، يتوجّب تجريدهما من لغتها. وهكذا، في هارتمان فون آوبز، جُـرِّد الفارس السجين كـادوك، الـذي يجسّـد نظام السلطة والهيمنة، من قبل أحد العمالقة. السلطة مبدأ للتشكيل، بينما يدمّر العنف أشكاله. تُنجز السلطة أمرًا معينًا عن طريق تأسيس تمايزات وحدود. في المقابل، يفكّك العنف الحدود. تضع السلطة التدابير والمعايير. في حين يقف العنفُ موقفًا معارضًا منهما. إنه غير قابل للقياس. الأشياء العنيفة تتجاوز القياس.

يستهدف العنف دائمًا النظام الداخلي. تحطيم الحجر ليس عنفًا. فقط الأشخاص أو المجتمعات أو الأنظمة هم من يمتلكون نظامًا داخليًا. بالنسبة لهم، فإن سعي الذات نحو التمركز حول الآنيّة متأصّل في عملية الاستيعاب السلطوي. كاهتياجٍ مدمّرٍ من الخارج، يبتعدُ العنف عن الداخل. إنه يكدّر النفس المستقرة. لهذا السبب يضع العنفُ الناس على الحافة. تعني التسوية دائمًا إمكانية وجود عدم التسوية. على عكس العنف، فإن السلطة لا تُحدث تكديرًا، لأنها تسوّي الأمور. الاستمرارية، والاستيعاب، والتسوية تؤطر أعمال السلطة. اللااستمرارية، واللااستيعاب، والتكدير علامات بنيوية ثابتة للعنف. كل من العنف الجسدي والسلطة

ظاهرتان للسلبية. من الأهمية بمكان بالنسبة لهم التوتر المعادي للصورة الداخلية والخارجية، وما هو مناسب للذات وما هو غريب عنها.

في خضم عملية إخضاع المجتمع للقيم الإيجابية، تفقد السلطة بشكل متزايد أهميتها بوصفها وسيطًا اجتماعيًّا مناعيًّا. إن سلطة السيادة تنتمي إلى الماضي البعيد، بعنف قطع الرأس. اليوم، المنظمات السياسية والاقتصادية تعمل على تفكيك البنى الهرمية. لم تعد السلطة وسيلة أساسية للسياسة. تتجنب الممارسة السياسية على نحو متزايد النظرية والدراما والأيديولوجية، وتوزّع نفسها على العديد من المجالات التي يشرف عليها الخبراء واللجان. إن الوضع الإيجابي المتزايد للمجتمع، يستهجن كل أشكال العنف الجسدي والنفسي. غير أن هذا لا يعني نهاية العنف، لأن العنف لا ينشأ فقط من سلبية الآخر، ولكن أيضًا من الإيجابية المفرطة. العنف الإيجابي لا يحرم، لكنه يشبع؛ لا ينفد، لكنه يستنزف. لا يعتمد على الإقصاء بل على الإدماج. لا يُعبّر عن نفسه بوصفه قمعًا ولكن بوصفه اكتئابًا.

التسلل والغزو والعدوى هي طريقة عمل العنف الجسدي. كلهم يفترضون فصلًا واضحًا وفعالًا مناعيًّا على مستوى النفس وبالنسبة لكل ما هو أجنبي. نتيجة لانعدام السلبية، يعرضُ العنف الجسدي المادي طوبولوجيا مختلفة تمامًا وشكلًا مرضيًّا. احتشاءٌ يأخذ مكان العدوى. يتجلّى العنف الجسدي الكلي بشكل صريح ومتفجّر ومعلن ومندفع وجائر. في حين يتجلّى العنف الميكروفيزيائي ضمنيًّا وبصورة مضمرة.

يعمل العنف المادي الشامل على إقصاء الذات عبر اختراق باطنها والقضاء عليه؛ الخارج يدمّر الداخل. على النقيض من ذلك، فإن العنف المادي الدقيق، يُقصي الذات عبر تبديدها بإيجابية مفرطة. الأمراض النفسية مثل اضطراب الانتباه والتركيز ADD وفرط النشاط والحركة ADHD هما من عواقب هذا التبديد المدمر.

التدمير والتبديد غير متماثلين. حيث يفتقر الأخير إلى سلبية الآخر، وينتج عن فرط التطابق مع الشيء نفسه. الأمور التي تُمارس تأثيرًا تبديديًا هي أحداث عالمية متأصلة تُفرض على الإدراك. على النقيض من العنفِ المادي الكلي، الذي هو مفصلي وحصري، فإن العنف المادي الدقيق كمي وشامل. يعمل العنف المادي الكلي أيضًا على تدمير أي احتمال للممارسة أو النشاط. يلقي ضحاياه في سلبية الراديكالية. من ناحية أخرى، فإن الطبيعة المدمرة للعنف الجسدي الدقيق، ناشئة عن فرط النشاط، الذي يعبّر عن نفسه بوصفه فرط النشاط. يتبع المنطق الكلي للعنف النموذج المناعي. العنف يأتي من الآخر المناعي الذي يسعى نحو اختراق النفس ونفيها. هكذا تهلك النفس بسلبية الآخر، بشرط ألا تنكره. يتّخذ الدفاع المناعي شكل نفي النفي، حيث تؤكد الذات نفسها عند مواجهتها للآخر عبر نفي سلبيتها. كمبدإ مناعي، يعمل نفي النفي على توليد الحرّية. غير أن المجتمع المعاصر لا ينتظم على نحو مناعي. فالآخر لا يولّد مثل هذا القدر الكبير من التوتر السلبي. إنه يفتقر إلى الزخم الوجودي الذي يؤدي إلى التفاعل المناعي المكثف. العدو، الذي هو الآخر وفقًا لشميت، يضع نفسه موضع المنافس في عالم اليوم. في حين أن كل رد فعل مناعي يكون ردًا على الآخرية. إن تصور سارتر عن الآخرين بوصفهم جحيمًا (l'enfer c'est les autres) لا يمكن تصوره إلا داخل عصر يتسيّده النموذج الإرشادي المناعي. اليوم، تُفسح الآخرية الطريق بشكل متزايد لتمايزات القابلية للاستهلاك، والتي لا تثير أي رد فعل مناعي. إنها تفتقر إلى هجوم ما هو أجنبي، التي من المفترض أن تستثير دفاعًا مناعيًا مكثفًا. وقد قام الأجنبي أيضًا بموضعة نفسه كآخر غريب، والذي، على عكس الآخر المناعي، لا يُنتج تفاعلًا مناعيًا. على عكس المنطق الشامل للعنف، لا يعتمد المنطق الدقيق على النموذج المناعي. المنطق الدقيق للعنف هو منطق الشيء نفسه (المتطابق Gleichen).

الفوضى العامة القائمة داخل المجتمع المعاصر وغياب الآخر المناعي، يستدعي كل منهما الآخر. تشير الفوضى إلى المزج والخلط.

وهي تستدعي بالضرورة تقليص رد الفعل المناعي تجاه الآخر. يتعارض التهجين، الذي هو سمة مميزة للمواقف والأوضاع في عالم اليوم بشكل كامل، مع مفهومي الحماية والمناعة، حيث فرط الدفاع المناعي يقف عائقًا حيال عملية التهجين. لذا، تفرض العولمة تقليص الحدود المناعية، لأن رد الفعل المناعي الحاد يعوقها؛ وهي العملية، أو بالأحرى الإفراط، في السيولة وحل الحدود. إن عنف الإيجابية يتطور داخل مساحة أقل سلبية للنفس. غياب السلبية يفضي إلى انتشار الإيجابية، والتي لا تقابل مقاومة مناعية، لأن تلك الأخيرة كامنة في قلب السلبية. إننا نعيش في عصر إرهاب المتطابق والشيء نفسه.

القسم الثاني

ميكرو فيزياء العنف

1

العنف النظامي

في الغالب ينشأ الموقف الذي يحدث فيه فعلٌ من أفعال العنف من النظام والبنية الممنهجة التي يتم تضمينها فيه. وبالتالي، يمكن رد أشكال العنف الظاهرة والمعبرة إلى تلك البنى الضمنية، التي تُنشئ وتُثبّت نظام الهيمنة، ولكنها في الوقت ذاته تهرب من الرؤية. تعتمد نظرية يوهان غالتونغ عن «العنف البنيوي» أيضًا على افتراض الوساطة البنيوية للعنف. حيث تعمل البنى المضمرة داخل النظام الاجتماعي على ضمان استمرارية شروط الظلم المولدة للعنف. إنها تقتّن علاقات السلطة والظروف غير المتكافئة المنتجين للعنف دون الكشف عن طبيعتهما الحقيقية[1]. ونتيجة اختفائهما، فإن ضحايا عنف النظام المسيطر قد لا يكونون مدركين لهذا العنف على نحو مباشر. الأمر الذي يُفضي إلى فاعليته النافذة.

يستند غالتونغ في فكرته على مفهوم شديد الاتساع للعنف: «... يحضر العنف في الوقت الذي يغدو فيه البشر متأثرين بحيث تكون إدراكاتهم الجسدية والعقلية الفعلية أقل من توقعاتهم المحتملة»[2]. إن سلبية الحرمان أساسية للعنف البنيوي؛ التوزيع العادل للموارد والفرص. يعتبر هذا المفهوم للعنف شديد العمومية في الواقع. فهو لا يعكس الجانب الذي يعرّف العنف ويميّزه عن التأثيرات الاجتماعية السلبية الأخرى. حقيقة أن أطفال الطبقة العاملة يتمتعون بفرص تعليمية أسوأ من أطفال الطبقة

(1) Johan Galtung, Strukturelle Gewalt, Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Reinbek 1975, S. 12.

.(2) Ebd., S. 9.

العليا، غير أن هذا لا يمثل عنفًا، بقدر ما يمكن اعتباره شكلًا من أشكال الظلم. إذا استُخدم العنف بوصفه صورة مختزلة للسلبية الاجتماعية العامة، فإن ملامح الفكرة تصبح ضبابية. فشل مفهوم غالتونغ للعنف في فهم الاختلاف القائم بين السلطة والعنف. وبالتالي يعزو العنف إلى التسلسلات الهرمية والأوامر التي هي أساس السلطة والعلاقات الحاكمة. المضطهدون «محرومون لأن البنية تحرمهم من فرص التنظيم، وتجلب قوتهم للتغلب على الأقوياء»[1]، ولا تمنح البنى الاجتماعية المقاومة أي فرصة للتطور. غير أن المرء بمقدوره أن يستنتج بشكل صحيح أنه من الممكن الحكم دون ممارسة العنف. العنف البنيوي ليس عنفًا بالمعنى الدقيق للكلمة. بدلًا من ذلك، هو تقنية من تقنيات الحكم. إنه يفضي إلى الحكم بمكرٍ وكفاءةٍ أكبر من الحكم بالعنف. يسود «العنف الرمزي» لبورديو داخل النظام الاجتماعي نفسه. حيث يدرج نفسه في الأنماط المعتادة للإدراك والسلوك، والتي يتم قبولها وتكرارها على نحو مضطرد. يُرسّخ المرء من علاقات السلطة، ويعمل على دوامها عندما يقوم بفعل ما هو محترم. التفاهة هي تأكيد لعلاقات السلطة القائمة.

يضمن العنف الرمزي الحفاظ على نظام الحكم دون الحاجة إلى استخدام العنف الجسدي. في هذه الحالة، فإن ترسيخ النظام الحاكم لا يحدث عبر الوعي به، ولكنه يحدث بوصفه نوعًا من الانعكاس لوعي السلطة. العنف الرمزي يُفضي بالفهم إلى الوقوع في شرك الحكم. إنه يعمل على استقرار علاقات السلطة بشكل فعال للغاية لأنه يجعلها تبدو طبيعية، مثل حقيقة ليس بمقدور أحد التشكيك فيها، إنها تبدو كما لو كانت هي ما هي عليه Es-ist-so.

فشل بورديو أيضًا في التمييز بوضوح بين السلطة والعنف. إنه يستخدم السلطة والعنف بشكل مترادف تقريبًا: «لكل سلطة بُعد

(1) Ebd., S. 22.

رمزي: يجب أن تتلقى شكلاً من أشكال الإقرار من المحكومين، وهي لا تستند إلى قرار طوعي ناتج عن وعي مستنير، ولكن على الإخضاع المباشر وما قبل التأملي للجسد الاجتماعي»[1]. على الرغم من التشابه القائم بين السلطة والعنف، هناك فرق بنيوي بينهما. البعد الرمزي للسلطة هو ما يضمن إمكانية ممارسة الحكم دون عنف. كلما تضاعف الإقرار ما قبل التأملي على الحكم المتولّد رمزيًّا، كلما كانت الحاجة أقل للعنف الواضح والصريح. وفي المقابل، إذا كان هذا الإقرار، من ناحية أخرى، يفتقر إلى الوساطة الرمزية في توجيهه وجعله تلقائيًا، يتوجب الحفاظ عليه بحزم من خلال تكتيكات واسعة النطاق من العنف والإلزام القهري.

يتطلب كلٌّ من العنف البنيوي والرمزي بنية للحكم، إضافة إلى علاقة هرمية قائمة على العداء بين الطبقات، ويُمارس من قبل الطبقة الحاكمة على الطبقة المحكومة، من قبل أولئك الذين في السلطة على أولئك الذين يخضعون لها، من قبل «الأقوياء» على «المستضعفين». في هذا السياق يتمايز الجلاد عن الضحية. تسخير الآخر هو الإجراء العملي للعنف. وهو المسؤول عن تحويله من الصيغة البنيوية الرمزية إلى عنفٍ سلبي، حيث يتعرض ضحاياه لإكراه خارجي. قد يستوعب داخليًا من طرف الضحية، لكنه يظل غريبًا عنها ومضافًا إليها.

إن ما يدعوه جيجك بـ«العنف الموضوعي» يختلف بقوة عن العنف البنيوي الرمزي. يتحدث جيجك نفسه عن «عنف رمزي اجتماعي»، والذي يُحوّل الأيديولوجيا إلى واقع طبيعي مُعترف به داخل كل قرار واع: «الشيء ذاته ينطبق على العنف. يظهر العنف الاجتماعي الرمزي في أنقى صوره في نقيضه، بوصفه البيئة العفوية التي نتنفس بداخلها؛ الهواء الذي نتنفسه»[2]. يولّد «أشكالاً أكثر

(1) Pierre Bourdieu, Die männliche Herrschaft, in: Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis, hrsg. von I. Dölling u.a., Frankfurt a. M. 1997, S. 153217-, hier: S. 165.

(2) Slavoj Žižek, Gewalt. Sechs abseitige Reflexionen, Hamburg 2011, S. 38.

دقة من الإكراه التي تحافظ على علاقات الهيمنة والاستغلال»[1]. إنه عنف جوهري في النظام، وهو المنبع لأفعال العنف الصارخة، لكنه غير مرئي في حد ذاته. وبالتالي، فهو العنف السلبي الذي تمارسه الطبقة الحاكمة على أولئك الذين تحكمهم. إنه يسكن داخل «الظروف الاجتماعية للرأسمالية العالمية»، وينتج «أفرادًا مهمشين، ويمكن الاستغناء عنهم من المشردين إلى العاطلين عن العمل»[2]. وفقًا لحجة لجيجك، فإن المهدر دمهم، بتعبير أغامبين، يمثلون ضحايا هذا العنف. في تعليقه على اندلاع العنف في نيو أورليانز، يكتب جيجك: «الولايات المتحدة، شرطي العالم الذي يسعى للسيطرة على التهديدات التي يتعرض لها السلام والحرية والديمقراطية في كافة أنحاء المعمورة، فقد السيطرة على جزء من أمريكا نفسها. لبضعة أيام، ارتدت نيو أورليانز على ما يبدو لمرحلة لحياة البربرية من النهب والقتل والاغتصاب. أصبحت مدينة الموت والموتى، بقعة من الأرض تقع فيما بعد نهاية العالم، يقطنها أولئك، الذين سماهم الفيلسوف جيورجيو أغامبين المُهدر دمهم homines sacri؛ المنبوذون خارج النظام المدني، يهيمون على وجوههم بداخلها»[3].

في نظريته عن العنف، يلتزم جيجك بنموذج السلبية. حيث ينشئ في تصوره جدارًا من الإقصاء والعزل: «الانقسام الرئيس هو ذلك القائم بين الفئة المدرجة في مجال الرفاهية الاقتصادية (النسبية) وتلك المستبعدة منه»[4]. إن ضحايا هذا العنف ليسوا مجرد أشخاص منبوذين يعيشون خارج منطقة الرفاهية، ويُلقى بهم إلى الوجود المجرد، ولكن أيضًا جماعات اجتماعية معينة مثل الأقليات أو العاطلين عن العمل. وفقًا لجيجك، يمارس المجتمع الغربي «ضغطًا هائلًا» على «النساء في مجتمعنا الليبرالي»، حيث

---

(1) Ebd., S. 17.
(2) Ebd., S. 21.
(3) Ebd., S. 86.
(4) Ebd., S. 93.

يجبرهن «على الخضوع لإجـراءات مثل الجراحات التجميلية، ومستحضرات التجميل، وحقن البوتوكس مـن أجـل الحفاظ على المنافسة في سوق الجنس»[1]. من هذا المنطلق، فإن المجتمع الغربي، الذي تخضع فيه النساء طوعًا لعذابات عمليات التجميل، لا يختلف اختلافًا جذريًا عن المجتمعات الإفريقية التي تُخضع النساء للتشويه المؤلم للأعضاء التناسلية (الختان).

في حجة جيجك، يعمل «العنف الموضوعي» على دعم علاقات الحكم والاستغلال. وفي هذه الحالة، يكون الاستغلال هو استغلال الآخر. يغيبُ عن جيجك العنف النظامي الذي يحدث دون هيمنة، ويؤدي إلى الاستغلال الذاتي، مما يؤثر ليس فقط على جانب واحد من المجتمع، بل المجتمع ككل. فمجتمع الإنجاز الغربي لا يُخضع النساء أو الطبقة العاملة فحسب، بل يُخضع جميع أعضائه للإكراه. على عكس افتراض جيجك، يخضع الرجال وكذلك النساء لعمليات التجميل اليوم من أجل البقاء داخل تنافسية السوق. الإكـراه الإلـزامـي عـلى تحسين الجسم يشمل الجميع، وبشكل عشوائي. إنها لا تنتج فقط زومبي البوتوكس والسيليكون والجمال، ولكن أيضًا زومبي الضخامة العضلية، والسترويدات البنّاءة، وزومبي الرشاقة البدنية. بوصفه مجتمع المنشطات، لا يعرف مجتمع الإنجاز الاختلافات الطبقية أو الجندرية بين أبناء المجتمع. يتأثر «الأقوياء» بـدعـوات التحسين والأداء كما هـي الـحـال مـع «المستضعفين». يتعرض كافة أعضاء المجتمع إلى الاحتراق النفسي دون تمييز. اليوم يبدو أننا أصبحنا جميعًا زومبي من حيث الإنجاز والهوس بالصحة. إن ضحايا هذا العنف النظامي ليسوا هم المنبوذين أو المهدر دمهم، لكن ذوات الإنجاز المأسورين داخل النظام، الذين لا يخضعون لأي شخص بل يُخضِعون أنفسهم لأنفسهم. إنهم أحـرار، لكنهم في الوقت ذاته، من ينبذون أنفسهم بأنفسهم. العنف النظامي ليس عنف الإقصاء. وبدلًا من ذلك، يُحوّل الجميع إلى أسرى؛ أسرى النظام الذين يجبرهم على استغلال أنفسهم بأنفسهم.

---

(1) Ebd., S. 131.

يختلف كلٌّ من «العنف الرمزي» لبورديو و«العنف البنيوي» لغالتونغ عن هذا العنف النظامي، الذي يؤثر على كافة أعضاء النظام الاجتماعي بشكل عشوائي، مما يجعلهم جميعًا ضحايا. وعليه، لا يتطلب هذا الشكل من العنف وجود عداوة بين الطبقات، فليس ثمة علاقة هرمية بين أولئك الذين في أعلى السلم وأولئك الذين يقعون في أدناه، حتى تتطور تلك العلاقة لتغدو عدائية. إن العنف هنا يحدث دون عداء أو هيمنة. ولا تتمثّل الذات التي تمارسه في صورة شخص قوي أو طبقة حاكمة، بل هو النظام نفسه. وبالتالي فإنه يفتقر إلى الذات الفاعلة التي يمكن اتهامها بالقمع والاستغلال. وبوصفه عنفًا إيجابيًا، يفتقر العنف النظامي تمامًا إلى سلبية ضبط النفس أو الرفض أو الحظر أو الاستبعاد أو الحرمان. إنه يتجلّى بوصفه إحباطًا وسقوطًا، إفراطًا واضطرابًا، احتراقًا نفسيًا وإفراطًا في الإنتاج والتراكم والاتصال وفرط المعلومات. ونتيجة ما يُظهره من إيجابية، لا يُنظر إليه على أنه عنف. ليس فقط الغيض هو ما يفضي إلى العنف ولكن الفيض أيضًا. ليس فقط سلبية الحظر ولكن إيجابية القدرة على فعل كل شيء أيضًا.

يتفاعل الناس اليوم بشكل متزايد مع هذا الفائض من الشيء ذاته (المتطابق) وفرط الإيجابية مع ما يترتب على ذلك من عُقدٍ نفسية. الشره مرض نفسي يستتبعه. إنه ليس رد فعل مناعي للسلبية، لأن الإفراط لا يُفضي إلى استنفار الجهاز المناعي. وبالتالي، فإن العنف الإيجابي ربما يكون أكثر كارثية من العنف السلبي. تُعدّ الاضطرابات العصبية المتزايدة مثل الاكتئاب أو الاحتراق النفسي من الأعراض الحاسمة لرفض القاعدة السائدة ومعارضتها. وفي هذا العنف يختفي التمييز بين المستغِل والمستغَل. حيث «الأقوياء» يعانون من الإرهاق تمامًا كما يعاني «المستضعفون». ضحايا النظام هم أيضا شركاء له. لا يمكن تمييزهم عن الجناة الذين يضمنون عمل النظام بسلاسة. يصبح العنف من مصادر التفضيل الذاتي حيث يستغل المرء نفسه، ويصبح الجاني والضحية في الوقت ذاته.

2

ميكرو فيزياء السلطة

تتمثّل فرضية نظرية فوكو عن السلطة فيما يلي: منذ القرن السابع عشر، لم تعد السلطة تتجلّى بوصفها سلطة سيادة قاتلة، بل بوصفها سلطة تأديبية وحيوية. كسلطةٍ قائمةٍ بحدّ السيف، تتوعد سلطة السيادة معارضيها بالموت. إنها تتوّجُ قمعها من خلال «قدرتها على الاستيلاء على الحياة»[1]. في المقابل، تعمل السلطة التأديبية على «تحريض القوى الموجودة تحتها وتعزيزها والسيطرة عليها ومراقبتها وتحسينها وتنظيمها ...» إنها تركّز على «توليد القوى، وجعلها تنمو، وتنظيمها، بدلًا من... وأدها، أو إخضاعها، أو القضاء عليها»[2]. إنها ليست سلطة سيادة قاتلة، بل هي بالأحرى قوى حياة «ربما لم تعد وظيفتها الأعلى هي القتل، بل استثمار الحياة من خلالها وعبرها»[3]. وقد استبدلت تلك السلطة التي تعتمد علي «إدارة الأجسام والتدبير الكمي للحياة» بالسلطة القديمة للسيادة القاتلة[4]. فعوضًا عن القتل الجسماني، تحقق السلطة التأديبية هدفها عبر نظام الأوامر والمحظورات.

تفتقر سلطة السيادة إلى المناورات الدقيقة للسلطة التأديبية، التي تخترق خفايا الجسم وثنايا الروح، حيث تتبدّى كافة آثارها عليهما. تصف «ميكرو فيزياء فوكو للسلطة» إجراءات السلطة التي تنتج القواعد والأعراف عوضًا عن الألم والموت، والتي يجب أن «تؤهل وتقدر وتقيم وترتب، عوضًا عن إظهار نفسها في مظهر

(1) Michel Foucault, Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I, Frankfurt a. M. 1977, S. 162.

(2) Ebd., S. 163

(3) Ebd., S. 166.

(4) Ebd., S. 167.

القاتلة ...»[1].

ومن أجل تنظيم رعاياها، «تؤثر [السلطة] على التنويعات الدائرة حول القاعدة». إنها سلطة وضع القواعد، حيث تخفي هويتها بوصفها سلطة وتقدم نفسها بوصفها مجتمعًا. يصف فوكو «تطبيع المجتمع» بأنه «النتيجة التاريخية لتكنولوجيا السلطة التي تركز على الحياة». لقد اكتشفت هذه التكنولوجيا من السلطة «الشعب» وأفضت إلى ظهورهم «كسلطة حيوية»: «التكاثر ونسب المواليد والوفيات، ومستوى الصحة، وتوقعات الحياة وطول العمر، مع كافة الأوضاع التي يمكن أن تخلق التفاوتات في تلك المسائل، يتم الإشراف عليها من خلال سلسلة كاملة من التدخلات والضوابط التنظيمية؛ سياسة بيولوجية للشعب» [2].

الذات التي تمتلك سلطة مُهلكة هي ذات يمكن تحديدها على نحو واضح: السيادة الإلهية. ولكن من هي تلك الذات الذي تملك تلك السلطة التأديبية والحيوية؟ من هو الحاكم؟ هل هي سلطة الحياة أم السلطةالفعلية للسلطة الحيوية بالمعنى الحقيقي؟ إن التقدم المضطرد في عملية التصنيع[3]، أفضى بالتأكيد إلى ضرورة ضبط الجسم، وكذا النفس، على النحو الذي يجعلهما متوافقين مع متطلبات الإنتاج الميكانيكية والصناعية. غير أن هذه الطريقة التأديبية، التي شملت كافة مجالات الحياة، ليست مرادفة لأساليب السلطة والحكم. في الواقع، لا يصف فوكو شكلًا جديدًا من أشكال السلطة، بقدر ما يصف شكلًا جديدًا من أشكال المجتمع؛ المجتمع التأديبي. على هذا النحو، فإنه لا يمثل شكلًا من أشكال السلطة والحكم. وبالتالي فإن سلطة السيادة والنهج التأديبي لا يسمحان بإجراء مقارنة مباشرة على أساس اقتصاد السلطة. إن النهج التأديبي لا يمكن النظر إليه بوصفه تعبيرًا مباشرًا

---

(1) Ebd., S. 172.

(2) Ebd., S. 166

(3) تعني الكلمة الإنجليزية «تصنيع industry» العمل الجاد أو الشاق. «المدرسة الصناعية» هو الاسم المؤسسي لها أو التعليمي. المؤلف.

عن السلطة والحكم بل هو ممارسة اجتماعية عامة. هذا هو السبب في أن الإلزامات القهرية داخل المجتمع التأديبي لا تؤثر فقط على المتعرّضين، ولكن كافة أعضاء المجتمع وفئاته، الحاكم وكذا المحكوم. وبالمثل لا تُعدّ السياسة الحيوية سياسة للسلطة على هذا النحو. لا تُعدّ «المواءمة بين تراكم الأفراد مع رأس المال» أو «ارتباط نمو المجموعات البشرية بتوسيع القوى المنتجة»[1] ممارسة أصيلة للسلطة والحكم.

في العصر الحديث، تفتّتت السلطة وتشتّتت على نطاق واسع، وقد أفضى ذلك إلى مضاعفة إعاقة قدرتها على العمل المباشر[2]. ويبدو أن هذا الأمر قد مارس تأثيره المربك في تعريف فوكو للسلطة نفسها بأنها «غير ذاتية»، أي أنها بنيوية خالصة «لتعددية علاقات السلطة القائمة في المجال الذي تعمل فيه وتشكّل تنظيمها الخاص...»[3]. يحاول فوكو تصوُّر السلطة دون وجود «نظام عام للهيمنة تمارسه مجموعة على أخرى، وهو نظام تنتشر آثاره، من خلال الشقوق المتتالية، على كامل الجسم الاجتماعي»[4]. لكن في الواقع يبدو من المستحيل تمامًا التفكير في السلطة خارج علاقات الهيمنة أو النظام الاجتماعي الهرمي. علاوة على ذلك، تستدعي السلطة بالضرورة فكرة الذاتية؛ قصديةً ذاتية. وهي بهذا المعنى تختلف عن القوة أو علاقات القوى. من الواضح أن فوكو يتصوّر إمكانية وجود علاقات للسلطة خارج حدود الذات: «علاقات السلطة قصديّة وغير ذاتية في الوقت ذاته»[5]. فقط في وقت لاحق سيدرك فوكو نقاط الضعف في مفهومه البنيوي الخالص للسلطة، ومن ثم سيعيد تصوره في ضوء مفهوم الذاتية: «لا توجد السلطة إلا حال تفعيلها، حتى

(1) Foucault, Der Wille zum Wissen, a.a.O., S. 168.

(2) إن حقيقة أن الشعب يظهر الآن بوصفه مكونًا من مكونات السيادة، لا يعني تحولاً بسيطًا في السلطة، بل يعني عدم التمكين السلطوي، الذي يُعدّ التسلسل الهرمي، سمةً أساسيةً فيه. لم يعد التواصل الديمقراطي الموجه نحو الإجماع وسيلة للتواصل مع السلطة. المؤلف.

(3) Foucault, Der Wille zum Wissen, a.a.O., S. 113.

(4) Ebd.

(5) Ebd., S. 116.

لو كانت، بالطبع، مدمجة في مجال متباين من الاحتمالات التي ترسخ على البنى القائمة.[1] تُنشئ السلطة بنىً قويةً بغية ترسيخ نفسها، أو تأسيس موقعها في مجال متباين من الاحتمالات. لكنها لا تقتصر في نموها عليهم، فهم ببساطة مجرد وسطاء.».

يشير فوكو إلى حقيقة أن الحرب لم تكن أكثر دموية مما كانت عليه في القرن التاسع عشر. يمكن أن تتجاوز أعمال العنف المدمرة الوحشية الحدود بمثل هذه الهمة والدوافع الذاتية على وجه التحديد، لأنها «تمارس تأثيرًا إيجابيًا على الحياة، التي تسعى إلى إدارتها وتحسينها ومضاعفتها، مما يجعلها عرضةً لتحكّمات دقيقة وشاملة على نحو دائم»[2]. لم تعُد الحروب تُشن باسم صاحب السيادة الذي كان يتوجب الدفاع عنه بل «نيابة عن وجود الجميع» أو «الشعب» أو «المستوطنين» بأكملهم: «ومن منطلق كونها تنظيمًا للحياة ومحافظة على البقاء، المادي والعرقي، تمكّنت العديد من الأنظمة من شن الكثير من الحروب، التي أفضت إلى قتل الكثير من البشر... لقد غدت القاعدة التي يقوم عليها تكنيك المعركة -وهي أن يكون المرء قادرًا على القتل من أجل الاستمرار في الحياة- هي التي تحدّد استراتيجية الدول. لكن الوجود المعني لم يعد الوجود الشرعي للسيادة؛ فما هو على المحك الآن هو الوجود البيولوجي للشعب»[3]. إن الحروب التي دارت باسم «أمة» أو «شعب» أو حتى «نيابة عن وجود الجميع»، أطلقت العنان للمزيد من العنف المدمر عن تلك الحروب التي شنت باسم السيادة. لكن هذا العنف المدمر الموجه نحو الدول الأخرى ليس متأصّلًا في ذلك «التأثير الإيجابي على الحياة» بل الهدف النهائي له هو «استثمار الحياة من خلاله وعبره».

(1) Michel Foucault, Das Subjekt und die Macht, in: Michel Foucault, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, hrsg. von Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow, Weinheim 1994, S. 241261-, hier: S. 254.

(2) Foucault, Der Wille zum Wissen, a.a.O., S. 163.

(3) Ebd., S. 163f

يبدو فوكو مفتقرًا إلى الملكات الشعورية لاكتشاف العنف. ولذا، فهو يعتقد بالعلاقة الراسخة بين التعذيب والتشوية الجسدي لوصف عملية إنتاج الحقيقة[1]، دون النظر إلى الاقتصاد الداخلي للعنف والمتعة. كما أنه يخفق في فهم العنف الكامن في قلب الانتحار. إنه يشير إلى الانتحار بوصفه موضوعًا للتحليل الاجتماعي؛ الانتحار الذي «تحوّل لجريمة، بعد أن أصبح وسيلة لاغتصاب سلطة الموت التي كانت حصرًا للسيادة... حيث كان لها الحق في ممارستها» داخل «مجتمع كلفت فيه السلطة السياسية نفسها بمهمة إدارة الحياة». إنه يتخذ الانتحار كما لو كان حدثًا طبيعيًا «حدثًا مستمرًا وثابتًا» لا يستحق أي اهتمام خاص[2]. لذلك يهمل فوكو التضاعف السريع في مستوى العنف ضد الذات داخل ما يسمى المجتمع التأديبي. إن الانتحار يشير إلى البنى المحايثة للعنف داخل المجتمع، والتي تظل متوارية عن أعين فوكو.

في مقدمة كتابه المُستباح (مهدور الدم) (Homo Sacer)، يتحدث أغامبين عن «الواقعة الفاجئة» ومؤدّاها أن «فوكو... لم يمعن النظر في المواضع المثالية للسياسة الحيوية الحديثة؛ معسكرات الاعتقال وبنُى الدول الاستبدادية الكبرى في القرن العشرين»[3]. وفاة فوكو المبكرة هي ما يطلق عليه أغامبين «الواقعة الفاجئة». إنه يعتقد أن فوكو لم يُتح أمامه الوقت الكافي لاستكشاف كافة الآثار المتعلقة بمفهوم السياسة الحيوية، كما يشير إلى الاتجاه الذي كان سيواصل فيه فوكو أبحاثه لو أتيحت له الحياة على نحو أكثر. لا يلاحظ أغامبين حقيقة أن نظرية فوكو للسياسة البيولوجية وُضعت بطريقة لا يمكنها أن تشمل العنف المدمر الذي ساد

(1) كان تصور فوكو عن التعذيب في المقام الأول بوصفه عملية مرتبطة بالحقيقة. بالطبع، هو «مبارزة» بين الجلاد والضحية تُنفّذ من أجل الحقيقة. التعذيب، بحسب فوكو، كان «قاسيًا بالتأكيد، لكنه لم يكن وحشيًا. لقد كانت ممارسة منظمة، وتنفيذ إجراء محدد بشكل دقيق...». انظر:

Michel Foucault, Überwachen und Strafen, Frankfurt a. M. 1976, S. 56

(2) Foucault, Der Wille zum Wissen, a.a.O., S. 166.

(3) Giorgio Agamben, Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben, Frankfurt a. M. 2002, S. 14.

معسكرات الاعتقال. شتّان بين السجن والمعسكر؛ فالسجن أحد المكونات المؤسسة داخل المجتمع التأديبي. المعسكر لا يسكن مكانًا معلومًا. سياسة فوكو البيولوجية، التي تركز على «إدارة المؤسسات وتنظيم الحياة»، لا يمكنها الولوج إلى المعسكرات التي لا توجد في غير مكان. تتعارض أعمال العنف المدمرة للمعسكرات مع الاقتصاد السياسي الذي يهدف إلى «استثمار الحياة من خلالها وعبرها». وقد اختتم فوكو كتابه عن المراقبة والعقاب بالكلمات التالية: «داخل تلك الإنسانية المركزية والمتموضعة مركزيًا، تتحوّل علاقات السلطة المعقدة بأدواتها وتأثيراتها على الأجساد والقوى الخاضعة لآليات متعددة من «العزل»، إلى موضوعات للخطابات التي هي في ذاتها عناصر لتلك الاستراتيجية، والتي يجب أن نسمع من خلالها أيضًا هدير المعركة القادم من بعيد»[1]. لم يعُد مجتمع فوكو التأديبي المكون من السجون والمستشفيات وغرف العزل والثكنات والمصانع قادرًا على استبصار طبيعة المجتمع المعاصر. إن هذا الأخير، بمكاتبه داخل الأبراج الزجاجية، ومراكز التسوق، ومراكز اللياقة البدنية، واستوديوهات اليوغا، وعيادات التجميل، حلّ محلّه منذ فترة طويلة. لم يعد مجتمع القرن الحادي والعشرين مجتمعًا تأديبيًا، بل هو مجتمع إنجازات. تبدو الأسوار العالية للمجتمع التأديبي متهالكة الآن، تنتمي إلى مجتمع سلبي، كانت تحكمه الأوامر والمحظورات.

تخضع ذات- الطاعة لسلطة حاكمة تستغلها. يتمثّل «الحسم» المتأصل في سلطة السيادة، وفقًا لفوكو، في استغلال الآخر. أما ذات-الإنجاز فهي، على العكس من ذات-الطاعة، تبدو متحرّرة لأنها غير مهيمن عليها من أحد. لم تتأسّس سيكولوجيتها عبر فعل الأمر الإلزامي «ينبغي» بل عبر «الاستطاعة». إنها سيدة نفسها. لا يخضع وجودها للأوامر والمحظورات بل للحرية والمبادرة. إن إلزامية الأداء تحوّل الحرّية إلى قهر، حيث يحل الاستغلال الذاتي محل

(1) Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a. M. 1976, S. 397.

استغلال الآخر. تستغل ذات-الإنجاز نفسها حتى تنهار تمامًا. هنا، يتزامن العنف والحرية، مما يجعل العنف مُستهدفًا ذاتيًا. المستغِل هو المستغَل. والجاني هو أيضًا الضحية. ويغدو الاحتراق النفسي هو التجسيد المرضي لتلك الحرية المتناقضة ذاتيًا.

وعليه، فإن العنف الإيجابي يبدو أكثر مكرًا من العنف السلبي لأنه يتقنّع بقناع الحرية. إن «هدير المعركة القادم من بعيد» لا يزال صاخبًا، ومع ذلك، فإن مصدره معركة غير مألوفة؛ معركة تخلو من الهيمنة أو العدائية. حيث تشنُّ النفس حربها على ذاتها، وتمارس العنف على نفسها. لم يعد الهدير ينبعث من داخل مؤسسات السجن التأديبية بل من داخل ثنايا روح ذات-الإنجاز. ومن المفارقات أن هذا السجن الجديد يسمى بالحرّية. إنه مثل معسكر العمل حيث يكون الشخص سجينًا ومُراقِبًا في آن واحد. ينتمي عنف «قطع الرأس» إلى مجتمع السيادة الحديث؛ الدم هو وسيطه. وعلى هذا النحو كان المجتمع التأديبي الحديث مجتمعًا سلبيًّا. كان محكومًا بالقهر التأديبي؛ «تكسير العظام اجتماعيًّا»، بحيث يغدو التشوه الجسدي أحد أبرز معالم هذا العنف. غير أن مجتمع الإنجاز الحديث في صيغته المتأخرة لا يقطع الرؤوس ولا يشوّه الأجساد. إنه محكوم بعنف الإيجابية، لدرجة يتعذّر فيها تمييز الحرّية عن القهر. أما الاكتئاب فهو أحد أبرز معالمه المَرضية المزمنة.

3

عنف الإيجابية

الـذين هو منظومة مـن السلبية. وهـو يحـول دون انتشار الإيجابية، نتيجة ما يتمتع به من أوامر ونواهٍ وطقوس. إنه يفضي إلى ترسيخ معالم ومساحات واضحة، إضافة إلى هالة محملة بطاقةٍ نفسيةٍ ودلاليةٍ ضخمة. في القيام بذلك، فإنه يكبح فوضى النظام الاجتماعي إلى الحد الأدنى منها. على النقيض من ذلك، فإن طقوس التحرير، وإلغاء القيود التنظيمية، وحل الحدود، وإلغاء القيود التي تحدث باضطراد في يومنا هذا، تقلّص إلى حد كبير من السلبية. تقليص السلبية يولّد وفرة من الإيجابية، تشوّش عام، فائض في الحراك والاستهلاك والاتصالات والمعلومات والإنتاج.

تـراكُـم الكتل الإيجابية وزخـم الانـتـشـار، يُفضيان إلى انهيار النظام. بعد نقطة معينة، تفقد المعلومات جدواها، وتصبح عملية الإنتاج فارغة، كما يفتقر التواصل إلى غايته التواصلية. ينمو كل شيء، وينتشر للدرجة التي يتجاوز معها غايته، وهدفه الأصلي؛ في الواقع، يتجاوز اقتصاد الاستخدام. يكتب بودريار: «إن الإنتاج الإيجابي المضطرد للإيجابية له نتائج مرعبة. في حين أن السلبية تولّد الأزمة والنقد، فإن الإيجابية المفرطة من جانبها تفضي إلى الكارثة... إن أي بنية تلاحق عناصرها السلبية أو تطردها أو تسعى للتطهّر منها من شأنها أن تصاب بكارثة ناتجة عن رد فعل عنيف شامل، تمامًا مثل أي كائن حي يتخلص على نحو كامل من جراثيمه أو بكتيرياه أو طفيلياته أو أي عناصر عدائية بيولوجية أخرى، فإنه يكون عرضه آنذاك لخطر انتشار الالتهاب والسرطان -بعبارة أخرى، يكون مهددًا بشرّ إيجابيةِ خلاياه الخاصة، أو، لو تحدثنا من منطلق علم الفيروسات، يكون مهددًا عن طريق احتمال التهام خلاياه بواسطة

الأجسام المضادة الخاصة بها- التي غدت متوقفة عن العمل. إن أي شيء يسعى نحو التطهير الكامل يوقع مذكرة الموت الخاصة به، وتلك هي النظرية التي يمكننا أن نطلق عليها «الجانب البغيض في الشيء»[1]. يتابع بودريار، على نحو إشكالي، الصيغة التقليدية للاستبعاد والعودة. حيث يستدعي استبعاد الآخر عودة نوع مختلف من الآخرية. من المفترض أن يعمل الفضاء المعقم للإيجابية، والذي نجح في التخلص من التأثير السلبي المناعي للآخرين، على تطوير أشكال جديدة من الالتهاب والأمراض المناعية: «من يعش بنفسه يموت في نفسه. يُفضي غياب الآخر إلى ظهور الآخر غير المادي: الآخر المطلق من الفيروسي. شبح الشيء ذاته عاد ليضرب مرة أخرى. حيث يكمن داخل كل إلزام قهري على التطابق، وكل قضاء على التمايزات... تهديد فيروسي مدمر، غريزة شيطانية كامنة مدمرة... هذا هو التجسيد الفعلي لمبدأ الشر الذي يتلبّس شكلًا جديدًا»[2]. يواصل الطب الحديث، كما يستطرد بودريار، إخفاقه في فهم هذه الحالة المرضية الجديدة من الضراوة الفيروسية القاتلة عندما يُعالج السرطان والإيدز بالمنطق ذاته الذي يعالج به الأمراض التقليدية، على الرغم من أنها تنشأ في المقام الأول نتيجة انتصار الحماية. إنها أمراض ناتجة عن اختفاء المرض، وعن استئصال مسبباته، وبالتالي فهي لا تستجيب لعلاجات العصور السابقة. «علم الأمراض من المستوى الثالث يؤدي دورًا لا يمكن فهمه في ضوء دستور الأدوية الذي ساد في العصور السابقة...»[3].

عند هذه النقطة، تفقد نظرية بودريار صرامتها الجدلية، لأن فيروس نقص المناعة المتكسبة لا يختلف اختلافًا جوهريًا عن الفيروسات الأخرى. فمثل كل فيروس، يُظهر سلبية الآخر المناعي. من حيث المبدأ، من الممكن محاربة الفيروس بواسطة الأجسام

---

(1) Jean Baudrillard, Transparenz des Bösen. Ein Essay über extreme Phänomene, Berlin 1992, S. 122.

(2) Ebd., S. 75.

(3) Ebd., S. 74.

المضادة. فالشفاء هو النفي المناعي للنفي. ليست المناعة الذاتية هي التي تجعل السرطان قاتلًا، على الرغم من أن بودريار يفترض أنه يتسبب في تدمير الكائن الحي من خلال أجسامه المضادة التي توقفت عن العمل. الخلية السرطانية هي التي تتحور لتغدو آخر، وبالتالي تغدو هدفًا للدفاع المناعي. تفترض فيروسات الكمبيوتر أيضًا وجود السلبية، والتي تواجهها برامج مكافحة الفيروسات. العنف الفيروسي، الذي يمارسه فيروس نقص المناعة المكتسبة والسرطان وفيروسات الكمبيوتر، هو عنف سلبي. لكن عصرنا ليس عصرًا فيروسيًا. أمراضه المثالية ليست الالتهابات الفيروسية أو البكتيرية، ولكنها أمراض نفسية مثل الاحتراق النفسي ومتلازمة فرط النشاط والاكتئاب، والتي لا تسببها السلبية الفيروسية بل الإيجابية المفرطة وعنفها.

لم يكن بودريار مدركًا لعلم أمراض (باثولوجيا) الإيجابية، لأنه ظل متمسكًا في تحليله بالنموذج المناعي: «يجب ألا يفاجئ أي شخص بالحديث عن الحصانة والأجسام المضادة والتطعيم والمقاومة. في فترات الندرة، يكون الامتصاص والاستيعاب من الأمورة المعتادة يوميًا. في فترات الوفرة، يغدو الرفض والطرد هما الشاغلان الرئيسيان. واليوم، يهدِّدُ الاتصال المعمّم والمعلومات الفائضة بالقضاء على كل الدفاعات البشرية»[1]. فائض الإنتاج المفرط، وفرط الإنجاز والاستهلاك والاتصال والمعلومات، لا يهدّدان الجهاز المناعي فحسب، بل يهدّدان أيضًا الجهاز العصبي النفسي. ليس ثمة علاقة بين الأمراض الإيجابية والجهاز المناعي. لا يوجد رد فعل مناعي على السمنة المفرطة للنظام. بمقدورنا حرق الدهون، لكن الدهون لا تستدعي المقاومة المناعية. ونظرًا لما تتّسم به من إيجابية، فإنها لا تساهم في إنتاج الأجسام المضادة ولا تستثيرها. ليس من المنطقي تعزيز الدفاعات لمكافحة عنف النفس ذاتها (المتطابق). إنهم يُستثارون فقط حال مقاومة الآخر. هناك فارق آخر بين رد الفعل المناعي وغير المناعي. الاشمئزاز هو نوع من رد الفعل

(1) Ebd., S. 86.

المناعي؛ لأنه شعور موجه نحو الآخر. أما الكثير من الشيء ذاته قد يفضي إلى الشعور بالغثيان، غير أن هذا ليس دفاعًا مناعيًا، بل هو بمثابة اضطراب نفسي هضمي.

في مقابلة مع دير شبيجل Der Spiegel، يشير بودريار إلى الشكل المتغير للمعركة: «لم تعُد هناك جبهة للقتال، ولم يعد هناك خط لترسيم الحدود. العدو كامنٌ في قلب الثقافة التي تقاتل ضده. إنها الحرب العالمية الرابعة، إذا جاز التعبير: وهي حرب لا تدور رحاها بين الشعوب أو الدول أو الأنظمة أو الأيديولوجيات...»[1]. لا يدرك بودريار أن الحرب العالمية الجديدة تحدث من دون عدو يمتلك القدرة على «القتال». بل هي حالة حرب يخوضها المرء مع نفسه. نتيجة غياب السلبية، تغدو للعداوة مرجعية ذاتية. أولئك الذين يُبيدون يُبادون. أولئك الذين يهاجمون يُغار عليهم. أولئك الذين ينتصرون يخسرون في الوقت ذاته. ونظرًا لأنها توهم بالسلام، فإن هذه الحرب ليست ظاهرة ولا علنية. إنها حرب ليس بمقدور أحدٍ الفوز بها. حرب بلا عداء لن تنتهي بانتصار طرف على الآخر، ولكن فقط بالانهيار العالمي، الاحتراق النفسي العالمي. سوف يسخن النظام بأكمله حتى ينفجر. العنف الكامن في العمل، يختلف عن العنف المتفجر، الذي يمدُّ نطاقه إلى مناطق جديدة كعنف التوسع الإمبراطوري أو العنف الناتج عن الحرب الكلاسيكية. العنف المتفجّر يخلق ضغوطًا صوب الخارج. ونتيجة غياب الخارج، يتوجّه العنف المتفجّر إلى الداخل. وفي الداخل، يولّد توتراتٍ وإلزاماتٍ قهريةٍ مدمّرةٍ تُفضي إلى انهيار النظام بأكمله. تشير الكوارث المناخية والبيئية أيضًا إلى ارتفاع درجة حرارة النظام. الاحتراق النفسي لذات-الإنجاز هو مقدمة مَرَضية للانهيار الوشيك للنظام.

وفقًا لجينولوجيا الاعتداء (أو الهجوم) (Feindschaft) التي يحدّدها بودريار، يتّخذ العدو مكانه، في المرحلة الأولى، كما لو كان ذئبًا يترّبص بفريسته. إنه «عدوّ من الخارج يشنُّ هجومه وحربه على

(1) Spiegel Interview vom 15. Januar 2002.

الذات، التي تدافع عن نفسها عبر بناء التحصينات والجدران»[1]. في المرحلة التالية، يتبنى العدو سلوك الفأر، فيغدو خصمًا يعمل تحت الأرض، ويكافحه المرء عن طريق ما يمتلكه من طاقات صحية. بعد مرحلة أخرى، يصفها بودريار بمرحلة الحشرة، يفترض العدو أخيرًا شكلًا فيروسيًّا: «تتحرك الفيروسات بشكل فعال في المرحلة الرابعة، بحيث يصعب على ميكانيزمات الدفاع صدّها، لأنها غدت قائمة في قلب النظام ذاته»[2]. الآن هو «عدوّ شبحيّ»، يبدو كما لو كان «متسللًا ينتشر في كافة أرجاء المكان، وينزلق داخل كل مخبأ، وينفذُ من كل فرجةٍ قائمةٍ داخل الجدار»[3]. وفقًا لبودريار، فإن حالة الهلع التي أعقبت هجمات الجمرة الخبيثة تعكس التغيرات المورفولوجية والطوبولوجية في العنف والعداء. الخلايا الفيروسية النائمة في قلب النظام تعمل أعداء ضده بمجرد استثارتها. إنها تشكّل الخارج في مواجهة الداخل. تهاجم النظام بوصفه قوىً خارجيةً مواجهة له. في هذه الحالة، نستطيع التمييز بوضوح بين الجاني والضحية. علاوة على ذلك، فإن «العنف الفيروسي» يحكمه توتُّر عدائي. إنه عنفٌ سلبي. بوصفه عدوًّا، يغدو الإرهابي هو الآخر المناعي داخل النظام، الذي يتسلل ويدمره.

يُجمل بودريار العنف الفيروسي للإرهاب بوصفه الشكل المثالي للعنف اليوم. الإرهاب الذي يتّخذُ من الإسلام غطاء له هو مجرد شكل من أشكاله. «الإرهاب ضد الإرهاب» من ناحية، وإرهاب الفردية ضد إرهاب العولمة، والذي يقوم من جانبه على «العنف الوحشي»، من ناحية أخرى. الإرهاب قائمٌ «في كل مكان»، و«داخل كل فرد منا». إنه يستخدم «أي فاعل على نحو تعسفي، وجميعنا نتواطأ فيه بقدر استطاعتنا. «إنه» ملموس في كل مكان، ويتراءى في كل شكل من أشكال العنف، سواءً كان إنسانيًا أم عرضيًا أم

(1) Jean Baudrillard, Der Geist des Terrorismus, Wien 2002, S. 85.

(2) Ebd., S. 86.

(3) Ebd., S. 20.

كارثيًا»[1]. إن «السلطة المتجانسة، الذائبة» للعالم تجلب معها «قوىً غير متجانسة» «ليست مختلفة فحسب، بل عدائية»[2]. يدعو بودريار لمقاومة عنف العولمة من خلال مواجهتها بـ «الفردية الجذرية، والحدث الفردي». وهو يبشر بـ «انتفاضة الفردية»[3]. ومثل أنطونيو نيغري، يروّج بودريار لحالة من الفردية الرومانسية ما بعد الحداثية. على النقيض من أطروحته، فإن العداء الاجتماعي لا يتطور اليوم بين العالمي والفردي. المجتمع المعاصر، الذي يُظهر تآكلًا متزايدًا للمجتمع الاجتماعي، يُنتج ذواتٍ متناثرة مكثفة ذاتيًا مع علاقات ضعيفة بـ«النحن»، القائمة في ظل ظروف تنافسية شديدة. إنها ليست فرديات، يمكنها أن تكون في وضع يسمح لها بالمقاومة العالمية. بدلًا من ذلك، فإنهم جميعًا متشابهون في طفيليّتهم، وشركاء في الجريمة، وضحايا للعالم. إنهم جميعًا متعهدو أعمال صغار لا يمكنهم إقامة علاقات تجارية، إلا حال وجودها. اليوم، لم يعُد الإرهاب الذي يتخذ من الإسلام غطاء له يشكل تهديدًا حقيقيًا. فالأخطر من إرهاب الآخر هو إرهاب النفس، والإرهاب المحايث. وليس ثمة دفاعٌ فعّالٌ ضد هذا الأخير نتيجة افتقاره للسلبية.

يصف بودريار، وهو على خطأ، العنف العالمي بأنه عنفٌ فيروسي. يكتب: «إنه عنفٌ فيروسي، عنفُ الشبكة والافتراضي. عنفٌ من الإبادة الرقيقة، عنفٌ جيني وتواصلي؛ عنفُ الإجماع والإلزام القهري التفاعلي... إنه عنفٌ فيروسي: يعمل عن طريق العدوى، عن طريق متوالية من ردود الفعل، ويُدمّر تدريجيًا كافة خطوط الحماية لدينا...»[4]. التواصل العالمي هو اتصالٌ ما بعد مناعي. غياب السلبية المناعية يُفضي إلى فرط الاتصال. الكتلة الناتجة عن الاتصالات ينتج عنها مضاعفة الفوضى داخل النظام. العدوى هي شكلٌ جديدٌ من أشكال التواصل. إنها ليست وسيلة لتوصيل المعنى

(1) Ebd., S. 63.

(2) Ebd., S. 55.

(3) Ebd.

(4) Ebd., S. 54.

لأنها تحدث عبر الكثافة والاندفاع العاطفيين. على عكس افتراض بودريار، فإنها تفتقر إلى سلبية الفيروس. ولا تتمثّل الأزمة الزمنية اليوم في التسارع. فهذا الأخير ليس مُدمرًا بطبيعته. يمكن أن يكون نمو الخلايا المتسارع مفيدًا على نحو مؤقت، شريطة أن يعمل على تحقيق المنفعة لاقتصاديات الكائن الحي بأكمله. إذا تجاوز التسارع أي غرض مفيد واستغرق داخل حياةٍ خاصةٍ به، فإنه يستدعي شكلًا شيطانيًا. هذا النوع من النمو المتسارع لم يعد نموًا، بل زائدة. يتبع التسارع الحقيقي عمليةً موجهةً نحو الهدف. إن ما يُعتبر تسارعًا اليوم هو في الواقع مضاعفة مضطردة في الفوضى، تُفضي إلى حدوث حالتي إفراط وتكاثر، تعمل على توليد كتلة مشبعة وخانقة.

تعمل البكتريا العصوية Bacill على تدمير بيئتها ليس عن قصد، ولكن لأنها تتحول إلى نمو أعمى مفرط. إنها تعمى عن رؤية الوجود الأعلى الذي تدين له بحياتها وبقائها. يقترح شنيتزلر وجود علاقة بين العصيّات والجنس البشري: «هل نفترض أن أفراد الجنس البشري يمثّلون مرضًا بالنسبة إلى كائن حي أعلى لا يمكن تصوره بالنسبة لهم تمامًا، والذي كان من الممكن العثور من خلاله على الغرض والضرورة والمعنى لوجودهم. غير أنهم لا يعمون فقط عن رؤيته، بل يسعون أيضًا إلى تدميره، وفي الحقيقة سيتعين عليهم تدميره في النهاية، كلما أصبحوا أكثر تطورًا -هكذا يفعل سباق العصيّات لإبادة الفرد البشري!

حتى لو كان هذا الافتراض يقترب من الحقيقة، فإن قدرتنا على الخيال لن تتصور ما الذي يمكن أن تصنعه؛ لأن فكرنا قادر فقط على استيعاب ما هو هابط وغائر في العمق، وليس ما هو صاعد أو أكثر علوًا؛ فقط ما هو أقل يمكن أن يكون معروفًا نسبيًا لنا، لكن لا يمكننا إلا تخمين ما هو أعلى. وبالتالي، ربما يمكننا أن نتصوّر تاريخ البشرية بوصفه كفاحًا أبديًا ضد الإلهي، والذي، بصرف النظر عن

أفضلية مقاومته، يدمّره الإنسان تدريجيًا وبالضرورة...»[1] في ضوء النمو المفرط المدمر في العديد من مجالات الحياة، اكتسبت أطروحة فرويد عن الموت بوصفه حافزًا وجاهةً كبيرة. إن القوى، التي بدت للوهلة الأولى أنها شكلٌ من أشكال التقدم والحيوية، والتي تمثل فرط نشاط مجتمع الإنجاز الحديث في صيغته المتأخرة، ستكون عندئذٍ دوافع مدمرة ناشئة عن إرادة الموت، تُفضي في النهاية إلى الانهيار المدمر للنظام بأكمله؛ احتراقه.

(1) Arthur Schnitzler, Aphorismen und Betrachtungen, Frankfurt a. M. 1967, S. 177f.

4

عنف الشفافية

لا توجد كلمة لها مثل هذا الطنين والهيمنة على الخطاب العام المعاصر بقدر ما هي الحال مع كلمة «الشفافية»؛ حيث يتم التوسل بها، بشكل رئيس، قبل أيّ شيء، في الأمور المتعلقة بحرّية تداول المعلومات، والعدالة، والحقيقة. وقد وصل الأمر إلى حدّ الافتتان بها، والنظر إليها على أنها قيمة مطلقة. ذلك يعود، في المقام الأول، إلى أن هذا التحول لا يمكن اختزاله فحسب داخل عالمي السياسة والاقتصاد، بل هو في الأساس تحوّل طرأ على مستوى النموذج المعرفي. يفضي تفكيك العتبات والتمايزات والحدود إلى أشكال مختلفة من تكاثر أنظمة الدورات الاجتماعية وازدحامها. وبالتالي، لا يمكن فصل إملاء الشفافية عن الظواهر المصاحبة لها مثل فرط الاتصال، والإفراط في المعلومات، والوضوح الفائق.

إن سلبية ما يتعذّر الوصول إليه هي التي تحدد طوبولوجيا المقدس. الفضاءات المقدسة استثنائية، تُفصل وتُعزل عن الخارج؛ تمتلك عتبات تحميها من التدنيس. الخبرة الدينية حدودية الطابع، وخبرة بالآخر في تمامه. بوصفه مجتمعًا إيجابيًا، يعمل المجتمع الشفاف على إزالة كل عتبة وكل خبرة حدودية، عن طريق تسوية كل شيء وجعله متطابقًا. إن تجاوز الآخر تمامًا يفضي إلى شفافية الشيء نفسه. تقف العتبات حائلًا أمام الرؤية، التي غدت متحررة الآن بوصفها رؤية فائقة، كما أنها تحُول دون حدوث الفوضى العامة والنفاذية المميزتان للمجتمع الشفاف.

كما أن الغيرية غير القابلة للتسوية تحول النظام من التطابق التام مع ذاته، وهذا يعني، أن الشفافية تحيل إلى ذاتها. غير أن

الشفافية الذاتية ليست هدفًا لكل نظام. بالنسبة للعديد من الأنظمة، فإن استحالة شفافيتها هي الشرط اللازم لإمكانية تحقيقها. في مسائل الإيمان، ليس ثمة مجال للشفافية. وهذا ما يميزها عن نظام المعرفة، الذي يستهدف الوصول إلى الشفافية الذاتية. سلبية اللا-مُعرف تُشكل أيضًا الثقة. عندما يكون ثمة يقين، تكون الثقة فائضة عن الحاجة، لأنها وضع قائم بين المعرفة وعدم المعرفة. التفكير والشفافية الكاملة يستبعد كلاهما الآخر. يغدو التفكير إيجابيًا حال تحوُّله إلى عمليات حسابية. على عكس الحساب، تحشد عملية التفكير الخبرة عبر التحول الذي يُحدثه الآخر: «إن الخضوع لخبرة شيء ما -سواء أكان ذلك شيئًا محضًا، أم شخصًا أم إلهًا- يعني أن هذا الشيء يصيبنا ويغمرنا ويطغى علينا ويستغرقنا»[1]. تشير الكلمة الألمانية Geist (بمعنى النفس، الروح) في الأصل إلى الاهتياج أو الاضطراب العاطفي، مما يعني أن الروح لا يمكن أن تكون شفافة أبدًا. حيث الشفافية الذاتية لا تتألق حال وجود الاهتياجات أو الاضطرابات. إن الدعاوى المتواصلة للشفافية تستند على تصور عن العالم وعن البشر يخلو من أي سلبية. فقط الآلة تكون شفافة. الاتصالات الشفافة ستكون عبر الآلة، حيث يتعذّر على البشر القيام بذلك. الإلزام القهري على الشفافية الكاملة يُخفض الوجود البشري إلى عناصر وظيفية داخل النظام، وذلك هو عنف الشفافية. يتطلّبُ كمال الشخص وتمامه بعضَ الانغلاق وعدم النفاذية. ستغدو الإضاءة الكاملة وإتاحة الشخص للعرض المفرط، شكلًا من أشكال العنف. هكذا كتب بيتر هاندكه Peter Handke: «أعيش على ما لا يعرفه الآخرون عني»[2].

لا تنتج الشفافية عن طريق الضوء Licht الحميمي الذي يسمح لما هو خاص بالظهور في خصوصيته، الاعتباطي في اعتباطيته الفاتنة؛ أي الآخر في غيريته الذي هو جزء منها. بدلًا من ذلك، فإن السياسة العامة للشفافية تدفع الآخرية نحو الاختفاء عن

---

(1) Martin Heidegger, Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959, S. 159.

(2) Peter Handke, Am Felsfenster morgens, Salzburg 1998, S. 336.

طريق دفعها صوب نور الشيء ذاته (المتطابق). تحقُّق الشفافية عبر القضاء على ما هو آخر. يعبر عنف الشفافية عن نفسه في النهاية بوصفه اختزالًا للآخر في جحيم النفس، بوصفه قضاءً على الآخر. إنه يسحب الآخر صوب التطابق، فسياسة الشفافية هي ديكتاتورية التطابق. إن حتمية الشفافية تُسرع من عملية التواصل عبر القضاء على السلبية بأكملها، التي تستلزم، في المقابل، الاستمرار أو الإيقاف المؤقت أو التردد. يبلغ التواصل حده الأقصى في السرعة، حيث تستجيب النفس لما يتطابق معها، وحيث يتخذُ التفاعل المتسلسل للمتطابق موضعه. في المقابل، يعمل الآخر على تعطيله. اللغة الشفافة هي لغة آلية وظيفية تفتقر تمامًا إلى التناقض، وتقضي على الغموض، والالتباس، والتركيب. إن العد أكثر شفافية من الحكي. الإضافة أكثر شفافية من السرد. على عكس الحكايات، ليس للأرقام عطر. تسرق الشفافية أيضًا رائحة الزمن. الزمن الشفاف هو وقت بلا رائحة، وقت بدون أحداث، وقت من غير سرد، وبلا مشاهد. إذا اختفى الخيط السردي تمامًا من الزمن، فإنه يتفكك إلى مجرد تعاقب لحظات، حاضر متناثر، ذرات منفصلة. إن الذاكرة ليست شفافة في ذاتها لأنها تكشف عن بنية سردية وراءها، على عكس مساحات التخزين، التي تعمل ببساطة بطريقة كمية. نظرًا لتاريخانيتها وسرديتها، فإن آثار الذاكرة تخضع دائمًا لإعادة التنظيم والكتابة[1]. أما البيانات المحفوظة فتظل كما هي دائمًا.

تعتبر السياسة فعلًا استراتيجيًا. ولهذا السبب وحده، لا بدّ أن تحيا داخل مجال من السرية، لأن الشفافية الكاملة تعطلها. إن السرية والخفاء يميزانها عن الإدارة والتنظيم اللذين هما في النهاية مجرد عمل. أما الفعل السياسي فلا يُعدُّ عملًا. إن الكشف عن كل هدف يجعل ممارسة اللعبة السياسية أمرًا مستحيلًا، لأنها تتطلب فعلًا استراتيجيًا. عندما تغدو الاستراتيجية ممتنعة، تتحول السياسة إلى مجرد إحصائيات، مثل استطلاعات الرأي. «إن

(1) Sigmund Freud, Briefe an Wilhelm Fließ. 18871904-, hrsg. von J.M. Masson, Frankfurt a. M. 1986, S. 173).

دعاوى الانفتاح»، يقول كارل شميت، تتعارض «مع فكرة مؤدّاها أن الأسرار تجد لها مرتعًا في كل ضروب السياسة. الأسرار السياسية التقنية... هي، في الواقع، ضرورية للحكم الشمولي فقط،لأن الأعمال التجارية والأسرار الاقتصادية مكرستان من أجل حياة اقتصادية تعتمد على الملكية الخاصة والمنافسة»[1]. دون وجود مجال من السرية، تتحول السياسة إلى مسرحية، والتي لا يمكن تأديتها دون خشبة للمسرح ومتفرجين. لقد راهن القرن الثامن عشر على الثقة بالنفس والمفهوم الأرستقراطي للسرية. أما مجتمعنا فلم يعد لديه مثل هذه الشجاعة، لا يمكن أن يكون ثمة «أسرار»، لا يوجد مزيد من التراتبية، وليس ثمة دبلوماسية للسرية. في الواقع، ليس ثمة مزيد من السياسة. كل سياسة عظمى تنطوي على «أسرار». غير أن كل شيء يحدث الآن على خشبة المسرح (أمام جمهور من المشاهدين Papagenos)[2]. إن سياسة شميت للعنف هي سياسة للسرية. وكلما تضاعف الفعل السياسي، تضاعفت السرية التي تُولّدها. وبالتالي، يدعو شميت السياسة إلى امتلاك مزيد من «الشجاعة للتحلي بالسرية»[3]. إن السلطة أو الحكم لا يتواءمان مع دعاوى الشفافية. تتطلب فكرة شميت للسيادة سلبية مطلقة. يقرر السيادي حالة الاستثناء؛ حالة الاستثناء، التي يغدو فيها النظام القانوني بأكمله قيد التعليق، هي حالة من الانعدام المطلق للشفافية.

تُفضي إلزامية الشفافية إلى تآكل المسافات والمساحة اللازمة لتقدير الشيء. فالشفافية تعني الاقتراب التام وتقليص المسافة؛ الاختلاط التام والنفاذية، الانكشاف الكلي والعرض. الشفافية هي أيضًا عري الأموال وفحشها، الأمر الذي يجعل كل شيء مكافئًا لكل شيء آخر عن طريق القابلية لقياسه والقدرة على النفاذ إليه. إن العالم الذي يمكن التعبير فيه عن أي شيء بواسطة السعر،

(1) Carl Schmitt, Römischer Katholizismus und politische Form, Stuttgart 2008, S. 48.

(2) Ebd., S. 47.

(3) Ebd., S. 58.

والذي يتوجب أن يُحقق كل شيء فيه ربحًا، هو فاحش. علاوة على ذلك، فإن مجتمع الشفافية هو مجتمع يكون فيه كل شيء قابلًا للعرض. في هذا المجتمع المكشوف، تمتلك كل ذات منتجها الخاص القابل للبيع. كل شيء فيه يقاس بقيمة العرض. أما قيمة العبادة، والتي لا تتأسس في الوجود -المعروض ولكن في الوجود-هناك (DaSein)، فتختفي تمامًا. المجتمع المكشوف هو مجتمع إباحي. يتّجه كل شيء فيه صوب الخارج؛ مجردًا، وعاريًا، ومنزوعًا من حجابه. يغدو الوجه المكشوف الذي يخلو تمامًا من «هالة الرؤية»[1] مجرد وجه. الوجه هو الشكل التجاري للمحيا. يُحوّل العرض المفرط كل شيء إلى منتج «محكوم عليه بالعار وخالٍ من السر، ومُبتذِ على نحو فوري». الانكشاف الكلي فاحش، لأنه يجعل كل شيء موضوعًا للعرض التام. الرؤية المفرطة فاحشة. لا تختفي الأشياء في الظلام بل في العرض المفرط الذي يكشف عن نفسه في الرؤية المفرطة: «بشكل عام، لا ينتهي المطاف بالأشياء المرئية إلى الغموض والصمت؛ إنها تختفي فيما هو أكثر مرئية من المرئي؛ الفحش»[2].

إن القضاء التام على الحدود والعتبات يُحول الوضع إلى بورنوغرافيا. كما أن التدفقات الناعمة غير المنقطعة للتضخم المعلوماتي المفرط والتواصل الفائق هي فاحشة، تفتقر إلى سلبية السر أو المتعذر الوصول إليه أو ما هو مستور. الإلزام القهري على عرض كل شيء للرؤية وتهيئته للتواصل هو بورنوغرافي أيضًا. التواصل الذي فُرّغ من السرد هو بالمثل بورنوغرافيا. على المستوى الجنسي، البورنوغرافيا هي «فقدان الإيهام الخلاب للرغبة حال الإتاحة للعرض، والامتزاج المباشر للأجسام»[3].

يتميّز مجتمع الشفافية المعاصر بالعرض البورنوغرافي الذي يتلاق

(1) Jean Baudrillard, Die fatalen Strategien, München 1991, S. 71.

(2) Ebd., S. 12.

(3) Jean Baudrillard, Die göttliche Linke. Chronik der Jahre 1977-1984 , München 1986, S. 113.

مع نظام التحكم الشامل (panopticon). حيث يمتلك مجتمع التحكم اليوم بنية متميزة للمراقبة الشاملة. وعلى النقيض من شاغلي سجن بنتام، الذين هم معزولون عن بعضهم البعض، فإن قاطني شبكة المراقبة اليوم يتواصلون بشكل مكثف. قبل كل شيء، تتمثل خصوصية نظام المراقبة الرقمي في أن قاطنيه يتعاونون بنشاط من أجل بنائه وحمايته، وذلك من خلال إتاحة أنفسهم على الشاشة وعرض ذواتهم على نحو دائم. وتتغذى الشبكة بوصفها صورةً لنظام المراقبة الرقمي على الفضائح وعمليات التلصص، ويتحقّقُ لها الكمال عندما يُقدم الأفراد أنفسهم طواعية للعرض، لا عبر الإلزام الخارجي، ولكن عبر الحاجة المولدة ذاتيًا، أي، عندما ينتقل يتلاشى الخوف من انكشاف المجال الخاص والحميمي ليحل محله شعور ملح بضرورة أن يتيح المرء نفسه على الشاشة دون خجل.

يصل مجتمع الإنجاز إلى أقصى حد من الكفاءة عندما يتعذر التمييز بين الحرية والاستغلال الذاتي. العرض الذاتي والاستغلال الذاتي ينطوي كل منهما على الآخر. إن الإلزام القهري على الشفافية ليس في النهاية ضرورة أخلاقية أو سياسية، بل هو في المقام الأول ضرورة اقتصادية. العرض هو الاستغلال. التبادل التواصلي هو ذاته التبادل التجاري. الشخص المعروض على نحو كامل يكون عرضة للاستغلال الذاتي. المبالغة في انكشاف الشخص تضاعف من كفاءته الاقتصادية. المستهلك الشفاف هو المستوطن الجديد، بل هو بالأحرى، المهدر دمه داخل نظام المراقبة الاقتصادي. يختلف نظام المراقبة السائد في مجتمع الاستهلاك والإنجاز عن ذلك الذي كان سائدًا داخل المجتمع التأديبي، لأنه لا يتطلب أي قيود، وليس في حاجة إلى جدران، ولا مساحات مغلقة أو غرف للعزل. لقد غدا الآن المجتمعُ بأسره، العالمُ بأسره، نظامًا كليًا للمراقبة؛ غوغل والشبكات الاجتماعية مثل الفيسبوك هي أذرعه الرقمية التي تخدم وظائفه السرية. إن المصطلحات السائدة في عالم الشكبة مثل «البحث» و«الملفات الشخصية» تُسلّم الشخص طواعية

لنظام المراقبة والتحكم الكلي. كما أن تحليل البيانات التي يقوم الأفراد بتغذية الشبكة بها، تجعلهم أكثر شفافية مما قد يكونون لأنفسهم. الشبكة لا تنسى شيئًا ولا تقمع شيئًا. على عكس نظام المراقبة داخل المجتمع التأديبي، لا يحدث التحكم الرقمي في عالم اليوم عن طريق العزلة والحبس، ولكن عن طريق الربط البيني بين الأشخاص والأشياء. لقد وقع العالم بأسره اليوم في قبضة نظام المراقبة. وقد غدا هذا النظام شاملًا، بحيث لم يعد ثمة جدار يحيط به من الخارج، إذ لم يعد هناك خارج. في عالمنا اليوم لا تعتبر المراقبة هجومًا على الحرّية، فبدلًا من ذلك، يستسلم الناس طواعية للعين المراقبة. يتعاونون بكامل إرادتهم الحرة داخل هذا النظام الرقمي للمراقبة عبر تعرية أنفسهم وإتاحتها للعرض. إن السجين في هذا النظام الرقمي هو الجاني والضحية في الوقت ذاته. ها هنا نجد تلك البقايا، التي لا زالت تذكرنا بديالكتيك الحرية، ليتضح في النهاية أن وهم الحرية هو شكل من أشكال القهر والسيطرة.

5

الوسيط هو عصر-الكتلة

اللغة وسيلة للتواصل. وهي تعبر عن نفسها، مثل كل وسيلة تواصلية، رمزيًا وكذلك عُنفيًا. لذلك من المفيد أن نفترض أن للغة نوعين مختلفين من الوظيفة: الرمزي (Symbolik) والعنفي (Diabolik). إن الإجماع على جوهر اللغة يفقدها وظيفتها العُنفية[1]. من ناحية أخرى، فإن التلازم بين اللغة والعنف يفقدها بُعديها الرمزي والتواصلي[2]. تعني (Symballein) في أصلها اليوناني القديم التواصل. ونتيجة وظيفتها الرمزية، تشير اللغة إلى الترابط، وهذا هو، البعد التواصلي لها. غير أن الرمز ينطوي أيضًا على بعد عنفي. من جهة أخرى تعني (Diaballein) في أصلها اليوناني، الانفصال والانقسام. ونتيجة لوظيفتها العنفية، فإن اللغة ليست وسيلة للترابط فقط، ولكنها مثيرة أيضًا للخلاف والانقسام. يهدف الجانب الرمزي للّغة إلى البناء والتواصل. في حين يُضفي الجانب العنفي عليها خصائصه المدمرة. تؤثر إيجابيات المجتمع أيضًا على اللغة، مما يَنتج عنه شكل مختلف تمامًا من العنف اللغوي. تعتمد هذه اللغة العنيفة على التشهير، وتشويه السمعة، والإهانة، والنبذ، والتأنيب، وهي بهذا تشكل نوعًا من العنف السلبي[3]. في هذه الحالة يُنفى الآخر، حيث يتبع الصيغة المناعية للصديق والعدو. أما العنف الجديد من اللغة، فليس سلبيًا ولكنه إيجابيٌ. ليس

(1) Hannah Arendt, Über die Revolution, München 1965, S. 20

(2) Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente 1882-1884, Kritische Gesamtausgabe, Abt. VII. Bd. 1, S. 306.

(3) من المؤكد أن الاهتمام الحالي بالعنف اللغوي لا يعتمد على حقيقة كونه شديد الضراوة اليوم. بدلًا من ذلك، يرجع الأمر إلى حقيقة أننا نرفض اليوم جميع أشكال العنف البدني، بحيث أصبح العنف السلبي ممكنًا الآن فقط في وسيط اللغة. وبالتالي، فإن التركيز الحالي على العنف اللغوي ليس مأمولًا بل بالأحرى يحدث على شكل استرجاعي وكنوع من الحنين إلى الماضي.

موجهًا ضد الآخر. بدلًا من ذلك، ينشأ من كتلة واحدة من الشيء نفسه (المتطابق)، بوصفه تراكمًا في الإيجابية.

في المجتمع المعاصر، يؤدي الإفراط في التواصل إلى تشبُّع (Spamisierung) اللغة والعملية التواصلية. حيث تتراكم كميات ضخمة من التواصل والمعلومات التي لا تكون مفيدة على المستوى المعلوماتي أو حتى التواصلي. لا يشير هذا المصطلح فقط إلى الرسائل غير المرغوب فيها (Spams) بالمعنى الضيق، الذي يؤدي إلى تباطؤ التواصل بشكل متزايد، ولكن أيضًا إلى كتل التواصل التي تنتجها بعض الممارسات مثل المدونات الصغيرة[1]. يشير الأصل اللاتيني لـ «التواصل communicare» إلى أن تفعل شيئًا في معية طرف آخر، أو أن تدمج أو تمنح أو أن يكون هناك شيء مشترك. التواصل هو فعلٌ بنّاءٌ للجماعة. ولكن بعد مرحلة معينة فقد التواصل دلالاته تلك، وغدا تراكُمًا فقط. تكون المعلومات مفيدة في مرحلة ما لأنها تُلْبِس الأفكار شكلًا ما بغية التعبير عنها. بعد مرحلة معينة، تغدو المعلومات هدامةً وتفقد خاصيتها التكوينية؛ بالأحرى تغدو خارج منطقة التكوين والصياغة.

ويرافق تشبع اللغة تضخمٌ موازٍ على مستوى الأنا، يُفضي في النهاية إلى حالةٍ من الفراغ التواصلي. وقد بشّرت هذه الحالة بحدوث تحوُّلٍ ما بعد ديكارتي على مستوى النموذج الإرشادي. تُعبّر الذات الديكارتية عن وجودٍ هش، حيث يسبقها شكٌّ جذري. لقد وُلدت بوصفها افتراضًا متردّدًا. في «رفض -وحتى تخيل أن تكون كاذبة- في وسعنا أن نشك في أي شيء حولنا، سواء بنفي وجوده أم حتى عبر اتهامه بالزيف والخداع. من السهل علينا أن نفترض أنه لا إله ولا جنة، وأنه لا توجد أجسام، وأننا لا نمتلك أيدي أو أقدام،

(1) يمكن أن تلعب المدونات الصغيرة والشبكات الاجتماعية مثل Facebook دورًا بناءً داخل مجتمع سلبي؛ مثل المجتمعات الديكتاتورية، حيث تفتح الطريق أمام إمكانية مقاومة السلطة المهيمنة، عن طريق تنظيم الاحتجاجات والدعوة لها، كما لاحظنا ذلك في العالم العربي خلال السنوات القليلة الماضية. غير أن الأمر يختلف بالنسبة للأفراد الذين يعيشون داخل مجتمع إيجابي، مثل المجتمع الغربي، حيث يفرضون أنفسهم داخل مساحات للعرض بهدف ترسيخ ذواتهم المتضخمة. المؤلف

أو حتى أي جسدٍ على الإطلاق. غير أنه ليس بمقدورنا على الإطلاق أن نفترض أننا، الذين يملكون مثل هذه الأفكار، ليس لنا وجود. لأنه من التناقض أن نفترض أن ما يفكر غير موجودٍ في الوقت ذاته الذي يفكر فيه. أنا أفكر، إذن أنا موجود...»[1]. لم تعد الذات ما بعد الديكارتية مجرد افتراض أولي، لكنها حقيقة راسخة. إنها ليست تكوينًا حذرًا، وإنما هي تقريرٌ متأصل. لا يتعين على الذات ما بعد الديكارتية أن تنفي الآخر من أجل تأسيس نفسها. من هذا المنطلق، تختلف عن الذات الديكارتية التي تميل نحو تخصيص ذاتها وموضعتها عن طريق نفي الآخر؛ التي تحدد حدودها وهويتها، وتُميّز أراضيها عن طريق تمييز نفسها عن الآخر. في الواقع، لا تنطبق صياغة كارل شميت على الذات ما بعد الديكارتية، ما بعد المناعية: «العدو هو سؤالنا الخاص بوصفنا صورة كلية Gestalt». وفقًا لشميت، فإن الذات تدين بهويتها، «الصورة الكلية»، إلى الآخر بوصفه عدوًا يتوجب نفيه. أما الذات ما بعد الديكارتية فتفتقر إلى هذه السلبية من ترسيم الحدود المناعية والدفاع.

نتيجة لما تتمتع به الذات ما بعد الديكارتية من إيجابية، فإنها تحل محل الذات الديكارتية. في كتابه الحياة المستهلكة، يعتمد زيجمونت باومان على الصيغة الديكارتية القديمة: «أنا أتسوق، إذن أنا أكون»[2]. ويبدو أن الانقلاب ما بعد الديكارتي على الصيغة الديكارتية يُفلت من ملاحظة باومان. الصيغة الديكارتية «أنا أتسوق، لذلك لم أعد أدور في مدار الحقيقة». يجب حقًا أن تغدو: «أنا أكون، من أجل، أن أتسوق». أنا أكون، من أجل أن، أحلم، أشعر، أحب، أشك، أفكر؛ إذن أنا موجود. إذن أنا أشك، إذن أنا أعتقد، وهلم جرًا. من البين أن إسهاب وتكرار صيغة الأنا بالنسبة للذات ما بعد الديكارتية أمرٌ شديد الوضوح. ممارسات مثل المدونات الصغيرة تستحوذ عليها أيضًا الذوات المتضخمة. يمكن في النهاية اختصار التغريدات إلى صيغة الأنا. إنها الذات ما بعد

(1) René Descartes, Die Prinzipien der Philosophie, Hamburg 2005, S. 15.

(2) Martin Heidegger, Unterwegs zur Sprache, a.a.O., S. 119.

المناعية. في الفضاء اللامحدود من الشبكة، يستلب انتباه الآخر بدلًا من التخلص منه أو فصله عنه.

وفقًا لهايدغر، ستكون اللغة ما بعد الديكارتية لغةً ما بعد تأويلية تخلو من «رسالة». حمل الرسالة (Botengang) أو «حامل الرسالة» (Botengänger) عند هايدغر يندمج في الفضاء الدلالي المحتجب الذي ينسحب منه التكرار والإشارة المتواصلة إلى الأنا. من ناحية أخرى، تُجرد لغة ما بعد الديكارتية الأنا-أكون، من أي احتجاب أو سرية. ففي هتك سترها وتكشُّفها وتعريها، تتحدث لغةٌ ما بعد تأويلية. وفقًا لهايدغر، يعني «التأويل» الوقوف في علاقةٍ تتجاوز الإحالة الذاتية للأنا أكون.

غالبًا ما يُزعم، إذا استحضرنا ليفيناس، أن الكلام هو شكل من أشكال العنف[1]، فعندما آخذ حق الكلمة، أقتنصها من شخص آخر. من هذا المنظور، تغدو الأنا نفسها شكلًا من أشكال العنف. يواجه ليفيناس تلك الأنا بمسؤولية لا حد لها، تتجاوز «ما قد تفعله تجاه الآخر، لتكرس نفسها بالكامل له قبل أن تكرسها لذاتها»[2]. وهكذا تنكشف الذات أمام الآخر. يقول ليفيناس: «دون هذا الانكشاف الجذري للآخر، فإن الذات تتحول إلى «مادة »[3]. إن «العنف» الذي يُحوّلني إلى متهم ينشأ مع الآخر. وبدون هذا التحول العنيف، ستعود الذات إلى موقعها الأصلي؛ ألا وهو العنف. إن أخلاقيات ليفيناس هي في النهاية أخلاقيات للعنف.

إن الذات ما بعد الديكارتية لا تخضع للعرض على نحو قهري بواسطة «الآخر» كما أنها غير محاصرة في علاقات للهيمنة. ومع ذلك، فهي لا تخلو من القهر. إنها تخضع طواعية للإلزام القهري على العرض. وفقًا لليفيناس، يضاعف انكشاف الذات أمام الآخرين

(1) Emmanuel Lévinas, Zwischen uns, München 1995, S. 250

(2) Emmanuel Lévinas, Wenn Gott ins Denken einfällt, Freiburg i. Br. u.a. 1985, S. 218.

(3) Emmanuel Lévinas, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg i. Br. u.a. 1998, S. 190

من «المسؤولية» إلى درجة «تجردها من العُري» و«من جلدها» لتتكشف ماهيتها[1]. تلك الأفكار هي التي تُشكّل الذات الأخلاقية في رسوخها. على النقيض من ذلك، فإن الذات ما بعد الديكارتية تظهر بوصفها ذاتًا جمالية. وهي تكشف عن ذاتها على نحو كامل لتغدو عريًا بورنوغرافيًا، مدفوعةً برغبةٍ متأججة في استغلال قيمة العرض لديها. بالنسبة للذات المكشوفة والمعروضة، يغدو الآخر متفرجًا ومستهلكًا. لا تزال ذات ليفيناس تحدد نفسها من خلال نفي الآخر. حيث تحتلُّ مساحتها عن طريق إغلاق الآخر. أما الذات ما بعد الديكارتية، فهي لا تتطلب حتى نفي الآخر من أجل موضعة نفسها.

يضاعف فرط الاتصال من فوضى نظام الاتصالات. إنه يخلق نفايات التواصل واللغة. في كتابه الفعل الضار: التخصيص من خلال التلويث؟ يتتبع ميشيل سير أصل التلوث والتلويث، وهو يرده إلى الرغبة الحيوانية البدائية في التخصيص. تُخصّص الحيوانات أرضها وتتعرفها عبر رائحة بولها التي تركتها عليها. أحدهم يبصق في الحساء لردع زملائه عن الشرب منه. طائر الهزاز يطرد الطيور المزاحمة له في أرضه عبر إحداث ضجيج كبير. يميز سير بين نوعين مختلفين من النفايات. يتكون التلوث الصلب من نفايات المواد، مثل محتويات مدافن المخلفات العملاقة أو السموم البيئية أو النفايات الصناعية. أما التلوث الناعم فقوامه النفايات اللغوية والرمزية والتواصلية. الرغبة في الاستحواذ تخنق الكوكب بمخلفات تسونامية من الرموز، تاركة «كوكبًا مغطى بالكامل بالنفايات واللوحات الإعلانية وبحيرات مشبعة بالنفايات، وخنادق تحت البحر مغمورة بالبلاستيك، وبحار مغطاة بالحطام... فوق كل صخرة جبلية، وكل شجرة، وكل قطعة زراعية من الأرض، ثمة إعلانات؛ رسائل مكتوبة على كل ورقة عشب... مثل الكاتدرائيات الأسطورية، يبتلع تسونامي علامات المناظر الطبيعية»[2].

(1) Ebd., S. 51.

(2) Michel Serres, Das eigentliche Übel. Verschmutzen, um sich anzueignen, Berlin 2009, S. 76.

ما تزال الكائنات التي يحدثنا عنها سير ذواتًا ديكارتية، بمعنى أنها تتبع المبدأ المناعي في تحديد الملكية الخاصة بها. فهي تصطدم بالآخرين بوصفهم أعداء لها. هكذا يكتب سير: «لقد أبرم بؤساء ديكارت عقدًا بعاداتنا الحيوانية»[1]. إن التلوث والتلويث في العالم اليوم يتجاوز نطاق الاختصاص «الديكارتي». وهو ما يشكّل أحد مفاتيح فهم الانقلاب ما بعد الديكارتي. النفايات ما بعد الديكارتية لا تنتن بالطريقة التي يفرز بها البراز الديكارتي. حتى إن المرء يرتدي ملابس جميلة، داخل إعلان جميل يهدف إلى جذب الانتباه إليه. لا تتراكم نفايات سير الصلبة إلا في حالة التخصيص الحيواني: «كما سنرى ونسمع، ستغدو العلامات، على نحو فائق السرعة، قذرة وملوثة تمامًا على هيئة تدفقات، ومع نعومتها الفائقة تصبح علامات التخصيص القديمة شيئًا من الماضي»[2].

لا يمكن أن يعزى التلوث والتلويث في العالم كليًا إلى ترسيم الحدود وتخصيص الملكية. إنه يحدث في عالمٍ لا حدود له، ويخلو من الأقاليم. الفكرة الأساس تتمثّل هنا في عدم احتلال الأراضي عن طريق إخراج الآخرين منها بل من جلال جذب الانتباه. وهكذا توضع النفايات اليوم. إن النفايات السلبية للتخصيص تصدُّ الآخرين عن طريق الرائحة والضوضاء. وهي بهذا تخلق الحدود الإقليمية. أما النفايات الإيجابية فتُستخدم لجذب انتباه الآخرين. يجب أن تكون مُرضية لهم. تُفضي النفايات السلبية إلى الاستبعاد. أما الشمول فهو الهدف من النفايات الإيجابية؛ إنها ليست طاردة. بدلًا من ذلك، يجب أن تكون جذابة وجاذبة. لم يعد طائر الهزاز ما بعد الديكارتي، في عالم اليوم، يغرد بغية طرد الآخرين من ملكيته الخاصة. بدلًا من ذلك، يغرد بغية لفت الأنظار إليه.

تُفضي عمليات التواصل إلى القرب، لكن المزيد منها لا ينتج عنه بالضرورة مزيدًا من الحميمية. في مرحلة ما، يقترب القرب

(1) Ebd., S. 91.

(2) Ebd., S. 30.

الزائد من اللامبالاة البائسة. تلك هي جدلية القرب. القرب الزائد يُدمّر الحميمية، والتي هي شيء يتجاوز مجرد تلاشي المسافات. فالقرب الذي يتم تحفيزه عن طريق المسافة فقط، يختفي حال وفرته الإيجابية المفرطة. يؤدي تراكم الإيجابية، والإيجابية المفرطة، إلى الموات والتشتيت، حتى يصل بالإدراك إلى حالة من التبلد، تجعله يعمى عن ملاحظة الأشياء الملتبسة، والمترددة، والهادئة، والسرية، والخفية. هكذا يكتب ميشيل سير: «الصور والرسائل المهمة تدفعنا إلى القراءة، في حين أن الأشياء التي تستجدي رؤيتنا، تتسول حواسنا من أجل المعنى. تلك الأخيرة تستدعي الحالة الأولى السابقة عليها وتحاول تقمُّصها؛ فحواسنا تمنح العالم معناه؛ ومنتجاتنا لها بالفعل معنى، رغم سطحيتها. إنها أسهل في الإدراك لأنها أقل تفصيلًا، على غرار النفايات. الصور هي نفاية اللوحات. الشعارات هي نفاية الكتابة. الإعلانات هي نفاية الرؤية. التصريحات هي فضلات الموسيقى. وبفرضها عن طريق القوة على إدراكنا الحسي، فإن هذه العلامات الباهتة والتافهة تسد المشهد الخلوي؛ والذي هو أكثر تفصيلًا، وثراء، وصمتًا، لكنه يموت في النهاية نتيجة افتقاده للرؤية من قبل أي إدراك خلاصي»[1].

يعزو سير تلوث العالم إلى إرادة الذات الديكارتية في تخصيص الملكية. لكن التخصيص وحده لا يمكن أن يفسر الإفراط في الاتصال والإنتاج الزائد الذي يتحدّى العقلانية الاقتصادية. حتى التخصيصات البهيمية تحددها الضرورة الاقتصادية. الحيوان يؤمّن نفسه داخل موطنه الضروري بالنسبة له. وعلى النقيض من ذلك، فإن الإفراط في الإنتاج والتراكم اليوم، يتّسم بكونه عابرًا للاقتصاد. إنه يتجاوز قيمة الاستخدام، ويكسر التكافؤ الاقتصادي بين الوسائل والغايات. الغاية لم تعد توفّر حدًّا أو سقفًا للوسائل. حيث يغدو الإفراط في الإنتاج والتراكم مرجعًا ذاتيًا يخلو من النسبة المحددة. يتخذ التراكم شكلًا شيطانيًا في النمو والانتشار. كل شيءٍ يتجاوز غايته الحقيقية، والذي يُفضي إلى احتشاء النظام وانغلاقه: «لقد أنتجت العديد

(1) Ebd., S. 76.

من الأشياء وتراكمت لدرجة يتعذر معها على الإطلاق استخدامها جميعًا... وبالمثل أنتجت العديد من الرسائل والعلامات وانتشرت بحيث يستحيل قراءتها جميعًا[1]. في ضوء ذلك، سيكون الإفراط في الاتصال خيالًا متواصلًا للشاشة يتنافس مع فراغ صندوق الأحمق، «سيناريو قسري» يحاول تحقيق الموازنة بين عوز الموجود وفائض الإيجابية».

هذه الكتلة من التواصلات والمعلومات والعلامات تنبعث عبر عنفٍ خاص من الإيجابية. لم يعد المرء قادرًا على الفهم والاطلاع لأنه غدا مجرد كتلة. إن الكتلة الإيجابية التي تخلو من الرسالة تفضي إلى التشتيت، والملل، والشلل. مع تعديلٍ بسيطٍ فقط، يمكن إعادة صياغة جملة ماكلوهان الشهيرة «الوسيط هو الرسالة» لتتماشى مع عصر التراكم الإيجابي، فتصبح: الوسيط هو عصر الكتلة.

(1) Baudrillard, Transparenz des Bösen, a.a.O., S. 40.

6

العنف الجذموري

لا ينبع العنف فقط من التزايد المفرط، الذي يدمر كل الفضاءات الحرة عبر نظامه القاسي والقمعي، ولكن أيضًا من خلال فك التشفير المطلق وتذويب الحدود اللذين يطلقان صوب العالم فيضانًا من الأحداث والمحفزات والطاقات غير الموجهة. الترميز في حد ذاته ليس عنفًا. إنه وسيلة للتعبير عن العالم وبنياته وأشكاله وأوامره. فقط الاستبداد المفرط أو التشفير الفائق هما شكلان للعنف. مما لا شك فيه، أن فك التشفير بدرجة معينة يمكن أن يحرر العالم من إكراهاته وقيوده من خلال العمل ضد التشفير الزائد القمعي. لكن في حال غدت تلك العملية مكثفة على نحو شيطاني، فإنها تغدو مدمرة في ذاتها. يحتفي دولوز بالحالة المطلقة من عملية فك التشفير بوصفها شكلًا من أشكال التحرير، لكنه في الوقت ذاته يخفي جانبه الشيطاني. الانتشار السرطاني، الذي يخترق كافة الأعضاء، ويبطل التمايزات العضوية، هو شكل شيطاني من فك التشفير وعدم الاستقرار الوطني. «الجسم بلا أعضاء Organloser Körper» وفقًا لدولوز، حيث يلغى التشفير العضوي، يتمايز بالكاد عن الجسد الذي تسوده النقائل السرطانية. في تلك العملية، يُقضى على التعبير العضوي، ويُستبعد الجوهر. وتتضاعف تلك الحالة من القضاء على الجوهر لتغدو شيطانية. مثال دولوز عن الجسم الخالي من الأعضاء يُطلق عليه «طاولة الفصام»، لكنه في الواقع ليس طاولة بل ركامًا، وهو مجرد من كافة الوظائف. يتقلص سطح الطاولة ثم يختفي. إنها «تختفي» فيما يتعلق بالإطار. يُفك تشفير اللغة نفسها، ويُقضَى على تمايزاتها داخل كتلةٍ غير معتبرة من الأصوات: «من أجل مقاومة الآلات العضوية،

يقدم الجسم بدون أعضاء سطحه الأملس الناعم الزلق والأنيق كحاجز. ومن أجل مقاومة التدفقات المرتبطة والمتصلة والمتقطعة، فإنه ينشئ تدفقًا معاكسًا للسائل اللامتبلور واللامتمايز. ومن أجل مقاومة استخدام الكلمات المكونة من وحداتٍ صوتيةٍ معبّرة، فإنه لا يصدر سوى أصوات اللاهاث والصراخ التي هي كتلٌ صوتيةٌ غير معبرة بإطلاق»[1]. وهكذا، فإن جذمور[2] دولوز[3] ينتشر خارج نطاق السيطرة: «الجذمور ليس له بداية أو نهاية؛ هو دائما في الوسط، بين الأشياء؛ يتخللها. الشجرة علاقة أبوية، لكن الجذمور مصاهرة، تحالف فريد. الشجرة تفرض الفعل «أن تكون»، ولكن النسيج الجذموري قائم على استخدام حرف العطف، و... و... و... «هذا الاقتران يحمل ما يكفي من القوة لزعزعة واقتلاع الفعل «أن يكون» من جذوره»[4]. لكن العنف لا يحدث فقط عن طريق القمع، بل يحدث أيضًا عن طريق التلاعب، وبالمثل يحدث أيضًا باستخدام حرف العطف و... و... و... «إن المضاعفة المتلاحقة للشيء ذاته (المتطابق) وفرط الإيجابية، ينتج عنهما العقد الغُنفية، وهي تختلف عن الدفاع المناعي نتيجة إيجابيتها. الشره المرضي النفسي لا يتبع مبادئ المناعة، لأنه لا يوجد رد فعل مناعي تجاه «حروف العطف» أو «ما هو مفرط». بدلًا من العدوى القاتلة، يغدو الاحتشاء هو النتيجة المرضية للعنف الإيجابي. إن المضاعفة غير المحدودة للإيجابية قد تنبذ الموجود (Sein)، وفي الوقت ذاته تفضي إلى انتشار الموجودات (Seiendes)، وهو أيضًا عنف.

بطل القصة بالنسبة لدولوز هو «الفصام»: «بالنسبة إلى

(1) Gilles Deleuze/Félix Guattari, Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie, Frankfurt a. M. 1974, S. 15.

(2) عبارة عن ساق تنمو أفقيا تحت الأرض يستعملها النبات للانتشار وتكوين نباتات جديدة تطلق جذوزا. الجذمور هو وسيلة الانتشار الرئيسة لكثير من نباتات الفصيلة النجيلية مثل النجيل والكلئية المرجية والثمام العصوي والحشيشة الفضية إضافة لنباتات من فصائل أخرى. وقد اشتهر الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز باستخدامه للكلمة ليصف بها منهجيةً في التفكير لا تقوم على المقدمات والنتائج بل العلاقات المشتركة بين الأشياء. (المترجم)

(3) Gilles Deleuze/Félix Guattari, Tausend Plateaus, Berlin 1992, S. 16

(4) Ebd., S. 41.

الفصام، الذي غدا حرًا طليقًا يتجوّل باستمرار، يرتحل هنا، وهناك، وفي أي مكان قدر استطاعته، وينغمس أكثر فأكثر في عالم بلا حدود، ليصل إلى أبعد الحدود فساد الروابط على سطح جسده الخالي من الأعضاء... يخلط كل الشفرات وهو يرسل تدفقات الرغبة التي فُكت شفراتها»[1]. يجد دولوز صورة نموذجية للفصام في عمل كارل بوشنر لينز Lenz: «إن الفصام الذي يتبدّى في ارتحاله، هو نموذجٌ أفضل من التحليل العصبي على أريكة المحلل... ارتحال لينز، على سبيل المثال، كما أعاد بوشنر بناءها... يتحوّل كل شيء معه إلى آلة. آلات سماوية مكونة من النجوم أو أقواس قزح في السماء. آلات جبال الألب -جميعها متصلة بأجهزة جسمه. والطنين المستمر للآلات... لا يعيش الطبيعة بوصفها طبيعة، ولكن بوصفها عملية إنتاج. لا يوجد شيء يشبه الإنسان أو الطبيعة الآن، فقط عملية تُنتج الواحد تلو الآخر، وتدمج الآلات معًا. إنتاج الآلات، آلات الرغبة في كل مكان، آلات الفصام...»[2]. يتميز الفصام بقدرته على«إعادة تنظيم الشظايا باستمرار في أنماط جديدة ومختلفة»[3]. إنه يمتلك القدرة على توجيه الموت. يستحضر دولوز في هذا السياق أنطونين أرتو: «الجسم الذي يخلو من الأعضاء بالكامل غير مثمر، عقيم، غير مولد، ولا يقبل الاستهلاك. اكتشف أنطونين أرتو هذا في يوم ما، هناك حيث كان في تلك اللحظة، وجد نفسه بلا هيئة أو شكل من أي نوع. غريزة الموت: هذا هو اسمها، والموت ليس كذلك بلا نموذج. فرغبة الرغبات هي موت أيضًا...»[4]. «... الموت هو محركها»، كما يقول في آلة-الرغبة. إنها تخرب وتدمر نفسها، بحيث «يتعذر التمييز بين بنائها وبداية تدميرها»[5]. البناء والتدمير والإنتاج والدمار، هي سمة مميزة لآلات الفصام، والتي تشبه إلى حد كبير الآلات الرأسمالية. إن إنتاج الفصام، الذي يذوب مع التدمير،

---

(1) Deleuze/Guattari, Anti-Ödipus, a.a.O., S. 46.

(2) Ebd., S. 8.

(3) Ebd., S. 13.

(4) Ebd., S. 14.

(5) Ebd., S. 511.

لا يختلف بشكل كبير عن الإنتاج الرأسمالي غير الفوضوي. يؤسس دولوز لعلاقات دالة بين الفصام والرأسمالية: «إن فك الشفرات التدفقات وردود الأوساط الاجتماعية يشكل بالتالي الاتجاه الأكثر تميزًا، والأكثر أهمية للرأسمالية. يقترب باستمرار من الحد الأقصى، وهو حدٌ فصاميٌ حقيقي. تميل، بكل قوتها، إلى إنتاج الفصام بوصفه موضوعًا لتدفقات الشفرة على الجسم بلا أعضاء...»[1].

وفقًا لدولوز، تنتج الرأسمالية ليس فقط السمات المميزة للفصام، ولكن أيضًا البارانويا (جنون العظمة). إنها تتأرجح بين عمليتي اللاأقلمة وإعادة التوطين. وهو يرى فقط أن تلك الأخيرة تستدعي معها البارانويا. لذلك يتخذ دولوز موقفًا إيجابيًا باستمرار تجاه الفصام الفردي. وبالتالي، فهو يقترح إمكانية للقضاء على الفصام في خضم عملية اللاأقلمة، لا في عملية إعادة التوطين: «أن نمضي إلى ما هو أبعد من ذلك، أي في حركة السوق، فك التشفير وإزالة القيود؟»[2] تفضي اللاأقلمة الفصامية إلى انتشار جذموري للشيء نفسه (المتطابق)؛ تراكم الإيجابية. لا يتمثل العنف فقط في سلبية الإعدام أو الإقصاء، بل في إيجابية الإفراط والتفريط أيضًا. وعلى ما يبدو، فإن العنف القائم على الإيجابية المفرطة لم يكن مرئيًا بالنسبة لدولوز، ولذا فهو يحتفي بفك التشفير واللاأقلمة بوصفها شكلًا من أشكال التحرير، متجاهلًا الجانب الآخر لهما. العنف الإيجابي المفرط كارثي على نحو أكبر من العنف السلبي القائم على العوز أو الحرمان. ينتهي العوز بشكل طبيعي حال الوصول إلى نقطة التشبع، لكن الإفراط لا يعرف نهاية.

يبرئ دولوز الفصام من أي خصائص شيطانية. هو أقرب بالنسبة له للشعرية والمثالية إلى حد كبير. يتحدث عن «الفصام العام والمُنتج، الذي أصبح سعيدًا أخيرًا»[3]. من هذه الزاوية، يقارن

(1) Ebd., S. 44

(2) Ebd., S. 308.

(3) Ebd., S. 515.

دولوز بين آلات-الرغبة الفصامية وآلات تينغولي، التي ترتبط عناصرها مع بعضها البعض دون أي منطق وظيفي: «في نظامنا الاجتماعي الحالي، يتم التسامح مع آلة-الرغبة فقط في أشكالها المنحرفة، أي إذا جاز لنا القول، على هامش الاستخدام الجاد للآلات... لكن نظام آلات الرغبة لا يشكل انحرافًا عامًا، بل هو على النقيض، إنه الفصام العام الذي أصبح أخيرًا سعيدًا. إن ما يقوله تينغولي عن أحد أعماله ينطبق على آلات الرغبة: آلة مرحة حقًا؛ أعني بالمرحةِ المتحررةَ»[1]. النظام اللاإقليمي الذي تتواصل عناصره على الرغم من عدم وجود أي وظيفة منطقية لها أو روابط فعالة؛ ترتبط مع بعضها البعض على الرغم من عدم وجود علاقة بينها، هذا النظام المرح حقًا لا يُظهر أي علامات تدل على الخلافات أو التصدعات بين عناصره. آلات تينغولي تُفلت من جميع علاقات الوظيفة والغرض، لكنها تخلق التواصل؛ الكل المتناغم داخل نفسه. تتشابك أجزاؤها على نحو هزلي دون أي عوائق. تتعالق على نحوٍ أو آخر. يشتركان في رباط صداقةٍ يوفّر التجاور دون علاقة حقيقية. ونتيجة هذا الانسجام الداخلي، فإنها تعمل بسلاسة. الفصام الحقيقي، في المقابل، من شأنه أن يسبب اضطرابات، ويخلق عوائق. إنه في حد ذاته شكل من أشكال الإلزام القهري. إنه يُفقد الأشياء «المرح» و«الحرية».

في مواجهةِ سلبيةِ الآخر، تتطور روح هيغل إلى مناعية مفرطة مصابة بالبارانويا، وهي تُنتج تشفيرًا مفرطًا وتقليصًا لعملية اللاأقلمة. غير أن نموذج دولوز المضاد لفك تشفير الفصام واللاأقلمة هو أيضًا مدمّر وشيطاني، حيث يتحرر من السلبية، منتجًا، عبر آلاته الفصامية، عنف الإيجابية، كما لو كان مفاعلًا نوويًا يحترق في أعقاب سلسلة من التفاعلات غير المنضبطة وارتفاع درجة الحرارة. ليست كل سلبية مدمرة. كما أنه ليس من الصعوبة تعرُّف الجانب البنائي لبعض أشكال السلبية، مثل التردد، أو التوقف المؤقت، أو السأم، أو الانتظار، أو الغضب، على الرغم من كونهم مهددين بالاختفاء في سياق فرط إيجابية المجتمع. كما نعلم، لا تصاب أجهزة

(1) Ebd.

الكمبيوتر بالتردد. إنها تفتقر إلى البعد الغيري، الأمر الذي يجعلها آلات حسابية متوحدة. يرتبط التفكير بالمعنى الراسخ له بالسلبية. دون سلبية، فإن التفكير سينحل إلى مجرد حساب. إن فصام «حرف العطف واو» يفتقر إلى كل السلبيات، ويفضي إلى تراكم الإيجابية. فقط سلبية الكبح والقهر هي التي تسمح بتطور الإيقاع والتمدد الجذموري، بل والزمن نفسه. إن الانغلاق البارانويي، وكذا تحرر الفصام من قيوده، يقضيان على الزمانية.

7

العنف العالمي

وفقا لهارت ونيجري، طورت العولمة قوتين متعارضتين. فمن ناحية، تخلق «إمبراطورية»، وهي التي تنشئ نظامًا رأسماليًا لامركزيًا وغير إقليمي، من خلال السيطرة المستمرة والصراع الدائم. ومن ناحية أخرى، تنتج «جمهورًا»؛ مجموعة من الفرديات التي تتواصل مع بعضها البعض عبر الشبكات، وتتصرف بشكل جماعي. تصطدم العديد من حشود الإمبراطورية داخل إمبراطوريتها. لهذا يعيد هارت ونيجري تفعيل فكرة الصراع الطبقي من جديد بين الحشود. يفسر العنف الذي تولّده الإمبراطورية على أنه عنف قائم على استغلال الآخر: «إن الجموع هي القوة المنتجة الحقيقية لعالمنا الاجتماعي، في حين أن الإمبراطورية هي مجرد وسيلة للاستيلاء عليها لكي تعيش فقط بعيدًا عن حيوية الجماهير -وكما يقول ماركس، داخل مجال مصاص دماء للعمل الميت المتراكم، والذي لا تتحقق له النجاة إلا عبر التغذي على دماء الأحياء»[1].

يولي هارت ونيجري اهتمامًا ضئيلًا بالواقع السياسي والاقتصادي. وهما يبنيان نماذج نظرية استنادًا إلى مقولات عفا عليها الزمن؛ مثل الطبقية، الصراع الطبقي. إنهم يعرّفون «الجماهير» على أساس كونهم طبقة: «أحد النُهج الأولية يتمثل في تصور الجمهور باعتباره جميع أولئك الذين يعملون تحت حكم رأس المال، وبالتالي من المحتمل أن يشكلوا طبقة ممن يرفضون حكم رأس المال»[2]. قد

---

(1) Michael Hardt/Antonio Negri, Empire. Die neue Weltordnung, Frankfurt a. M. 2003, S. 75.

(2) Michel Hardt/Antonio Negri, Multitude. Krieg und Demokratie im Empire, Frankfurt a. M. 2004, S. 124.

يبدو هذا الحديث منطقيًا فقط في سياق الوجود المتعدد لطبقات يسودها التفاعل أو التنافس، غير أن الجماهير هي في الأساس طبقة وحيدة. فبعد كل شيء، ينتمي كل ما يشكل جزءًا من النظام الرأسمالي إلى النظام نفسه. لهذا لا تتوافر أمام الجماهير طبقة مهيمنة تناضل ضدها. في الإمبراطورية، يُخضع الجميع لضرورات الاقتصاد الرأسمالي. ولا تعمل الإمبراطورية على بلورة طبقة حاكمة تستغل الجماهير بوصفهم بروليتاريا. بالأحرى، يستغل الجمهور نفسه بنفسه. غير أن هذا الاستغلال الذاتي يغيب عن نيجري وهارت في أطروحتهما. في إمبراطورية اليوم، لا أحد يحكم حقًّا. إنها تمثل النظام الرأسمالي الذي يشمل الجميع. يُستغل الآخر داخلها بالفعل، غير أن الطريقة الأساسية للحفاظ على النظام هي الاستغلال الذاتي.

كما يدرك هارت ونيجري أنفسهما، «الطبقة تكون ويمكن أن تكون فقط جمعية عندما تناضل بشكل جمعي»[1]. تتطلب الطبقة شعورًا قويًا بالانتماء، وهو الدافع للعمل الجماعي. لكن المجتمع المعاصر يتميز بالاختفاء الكلي لهذا الشعور بالانتماء، للنحن. اللامبالاة وعدم الاكتراث السياسي، المقترنان بفرط تصلب المجتمع، يفضيان إلى استحالة العمل الجماعي. إن العالم المعولم لا تسكنه تلك الذوات التي تمتلك التزامًا بالنضال الجماعي ضد الإمبراطورية، ولكن بالأحرى ذوات منعزلة ومعادية لنفسها. كل المشاركين في عملية الإنتاج الرأسمالي ضحايا، وفي الوقت ذاته مذنبون. وعندما يغدو الجلاد والضحية واحدًا، تنعدم كافة أشكال المقاومة. تغيب طوبولوجيا العولمة عن أطروحة هارت ونيجري.

لا تنشأ السلطة الاجتماعية إلا من خلال العمل الجماعي؛ من النحن. لكن الأنوية والتفكك السائدان في المجتمع يقللان بشكل جذري من المساحة المتاحة للعمل الجماعي، مما يعوق تشكيل قوة مضادة يمكن أن تتحدى النظام الرأسمالي بفاعلية. العلاقات

(1) Ebd., S. 122.

المترابطة (Socius) تفسح الطريق أمام علاقات التجاور غير المترابطة (solus). ليست التعددية، بل العزلة هي التي تصف التكوين الاجتماعي المعاصر. العزلة لا تولد السلطة. يفشل هارت ونيجري في وضع هذا التطور الاجتماعي في الحسبان[1]، حتى يتبنيا خطابًا خياليًا يبشر بثورة شيوعية رومانسية من قبل الجموع[2]. إن عدم وجود سلطة مضادة يجعل النظام الاقتصادي النيوليبرالي محافظًا على عناصر بقائه. وهو من أجل هذا يعمل على تطوير طاقة ملائمة قوية، تعمل على امتصاص كل شيء وتحوله إلى صيغة رأسمالية.

بعد سقوط الشيوعية، لم يعد للرأسمالية كيان خارجي يمكن أن يعرضها للخطر بشكل جدي. حتى الإرهاب الذي يتخذ من الإسلام شعارًا له لا يظهر بوصفه كيانًا متكافئًا من القوة يمكن أن يمارس تهديدًا حقيقيًا على النظام الرأسمالي. يمكن للرأسمالية استيعابه وتحويله إلى طاقة منظمة لحفظ توازن القوي. فقط انهيار النظام من خلال الإنهاك والحمل الزائد، أمر ممكن تصوره. هذا العنف الانهياري يختلف عن العنف المتفجر، الذي يتوسع ويقتحم أراضي جديدة من خلال عنف الحرب الكلاسيكية. العنف المتفجر يخلق ضغوطًا من الخارج لا من الداخل. ونتيجة غياب الخارج، يضغط العنف الانهياري من الداخل. التوترات المدمرة والتشوهات تنمو في الداخل، مما يفضي إلى تداعي النظام من تلقاء نفسه.

إن الصراعات العنيفة التي تحدث في كافة أنحاء العالم، والتي تفتقر إلى التضامن، هي صراعات عرضية. غير أن هارت ونيجري يفسرانها على أنها حرب ضد الإمبراطورية. في الواقع، ليس بالضرورة أن تكون تلك الصراعات على علاقة في الأساس بالليبرالية الجديدة. لا تشير النزاعات العنيفة التي أدرجها هارت ونيجري إلى أي تضامن أيديولوجي أو هدف مشترك: تمرد الطلاب في ميدان تيانانمن، والاضطرابات العرقية في لوس أنجلوس عام 1992، والانتفاضة

(1) Hardt/Negri, Empire, a.a.O., S. 402f

(2) Ebd., S. 420.

الفلسطينية، واحتجاجات تشياباس، وإضرابات السكك الحديدية في فرنسا. ورغم أن هارت ونيجري يدركان عدم وجود علاقة بين تلك الأشكال من المقاومة، التي لا تتحدث لغة مشتركة ولا تتخذ لنفسها عدوًا مشتركًا[1]، فإن هذا لا يدفعهم إلى إدراك عدم كفاية أطروحتهم. ويبدو جليًا أنه من المستحيل أن يكون ثمة عمل جماعي يشكل قوة مضادة، دون وجود تواصل بين أطراف هذا العمل. يبتكر هارت ونيجري ببساطة جماعة مقاومة ليس لها وجود ويخلعان عليها ما يأملانه. وهما يزعمان أن انعدام التواصل هو «نوع جديد من الاتصالات»، «اتصال فردي الطابع»[2]. وأن النضال من أجل المقاومة «لا يرتبط أفقيًا»، بل «يقفز كل فرد فيه رأسيًا، مباشرة إلى المركز الافتراضي للإمبراطورية»[3].

يجادل هارت ونيجري عكسيًا. في الواقع، يسيطر على المجتمع اليوم حالة شاملة من الانهيار الاجتماعي والجمعي والشعبي. إنها حالة من التشظي والتخصص، التي يمكن ملاحظتها بسهولة. وعلى النقيض من هذا التطور الواقعي، يأتي الادعاء بأن جوهر علاقات الإنتاج المعاصرة يتمثل في «بناء تعاون وقواسم مشتركة على مستوى التواصل»، الأمر الذي قد يؤدي إلى أزمة على مستوى الملكية الخاصة: «مفهوم الملكية الخاصة نفسه، يُفهم على أنه الحق الحصري في استخدام جيد وتوزيع عادل لكامل الثروة بالنسبة لمالكيها، يغدو فاقدًا للمعنى على نحو متزايد...»[4]. على عكس ما توصلا إليه، فإن الاشتراكية اليوم في حالة تراجع متزايد. وليس هناك ما هو مقدس أمام مد نطاق الخصخصة لحدها الأقصى. إن تقهقهر الاجتماعي يجعل العمل الجماعي أقل احتمالًا. يبالغ هارت ونيجري في تقدير قوة النضال ضد النظام النيوليبرالي الرأسمالي.

إن الصفة الجوهرية المصاحبة لهذا النظام صعوبة الفصل بين

---

(1) Ebd., S. 69.

(2) Ebd., S. 70.

(3) Ebd., S. 71.

(4) Ebd., S. 313.

المستغِلين والمستغَلين؛ الجلاد هو ذاته الضحية. ليس ثمة وجود جلي لأشكال معارضة، ليس ثمة جبهة واضحة، تستدعي وجود معسكرين منفصلين، أو قوتين متقابلتين، أو حتى طبقات. تفلت طوبولوجيا العنف هذه على نحو تام من ملاحظة هارت ونيجري. يقولان: «على الرغم من أن الاستغلال والهيمنة لا يزالان حاضران على نحو ملموس، فإنهما لا يتموقعان في مكان محدد. وإذا لم يعد ثمة مكان يمكن الاعتراف به كخارج، فيجب أن نناضل ضدهما في كل مكان»[1]. يجب أن نكون على استعداد للمواجهة في كل مكان، ومع ذلك يبدو من غير الواضح ما الذي ينبغي علينا أن نقاومه على وجه التحديد. وبالتالي فإن الاختراع الخيالي للجمهور يفضي إلى اللاشيء. يبدو أن هارت ونيجري لا يدركان أنه في الإمبراطورية، سرعان ما يثبت الأعداء أنهم متعاونون. لم يعد العنف والاستغلال يمارسان من طرف على طرف آخر، لأن الجميع يستغلون أنفسهم. الجاني هو أيضًا الضحية. استغلال الآخرين يفسح الطريق أمام الاستغلال الذاتي. ويحدث هذا الاستغلال دون هيمنة، لأنه يجرى تنفيذه تحت اسم الحرية. وفي ظل هذا الوضع، ومن خلال العنف المحايث داخل النظام، يقضي على أي غريم مضاد يمكن محاربته بشكل مباشر.

إن النظام الرأسمالي النيوليبرالي العالمي، الذي يسميه هارت ونيجري «الإمبراطورية»، هو في الواقع جوهر الصراع الدائر في العالم، الذي يشن فيه الجنس البشري الحرب مع نفسه. هذه الحرب شاملة، لأنها تتماهي على نحو كامل داخل العلاقات الاجتماعية وتقدم نفسها بوصفها حرية. إن «هدير المعركة البعيدة» الذي سمع صوته فوكو ذات مرة قادمًا من المؤسسات التأديبية قد ثبت نفسه الآن بوصفه المجتمع الرئيس المهيمن. تمتد الحرب الآن لتشمل روح كل فرد. حرب لا يشنها المرء ضد الآخرين، ولكن قبل كل شيء مع نفسه. في مواجهة تلك الحرب الشاملة والمحايثة، تغدو المقاومة الكلاسيكية، التي تفترض التمايز الواضح بين الداخل

(1) Ebd., S. 223.

والخارج، بين الأصدقاء والأعداء، بين الضحية والجلاد، أشبه بمن يحارب طواحين الهواء.

الطريقة الوحيدة الممكنة لمعارضة الإمبراطورية هي تخفيف العملية التي تخلقها، والقضاء على اللدغة الشيطانية. لكن الاستراتيجية التي يقترحها هارت ونيجري ستبدو إشكالية. إنهما يذهبان إلى أنه من غير الممكن أو المرغوب المقاومة في عكس الاتجاه؛ بدلًا من ذلك، يجب تسريع العملية وتكثيفها. وهما يستندان على دولوز وجاتاري في هذا التصور: «جادل دولوز وجاتاري من قبل بأنه بدلًا من مقاومة عولمة رأس المال، يتعين علينا تسريع العملية. وهما يتساءلان «ما المسار الثوري؟»... -للانسحاب خارج السوق العالمية؟ ... أم أن الأمر قد يتطلب اتجاهًا معاكسًا للمضي قدمًا إلى أبعد من ذلك، أي داخل حركة السوق ذاتها والسير في ركابها، من أجل فك التشفير واللاأقلمة؟ «لا يمكن تحدي الإمبراطورية بفعالية إلا على مستوى شمولية تليق بها ومن خلال دفع العمليات التي توفرها لتجاوز قيودها الحالية»[1].

سيكون من المدمر المضي قدمًا بمزيد من العزم داخل حركة السوق ورأس المال. العالم والسوق العالمي غير متطابقين. إن التسويق الشامل للعالم يمكن أن يُفضي إلى انهياره. يعمل النشاط التجاري على كبح وطمس أي شيء لا يعمل، ولا يحقق الربح، ورأس المال، والكفاءة والأداء. كما أن الاندفاع المحموم في عملية الإنتاج والأداء والضغط من أجل المنافسة تُنتج أعراضًا مرضية من أنواع مختلفة. إن الحراك المفرط للعالمية يشبه الحراك العالمي الزائف صوب تحقيق السلام والوئام في العالم. كما أن محاولة تسريع العمليات الديناميكية التي تحكم الإمبراطورية والعمل على تكثيفها بما يتجاوز أبعادها الحالية، سيكون له العديد من العواقب الوخيمة. سيغدو الاحتراق التام للنظام أمرًا لا مفر منه.

(1) Ebd., S. 218.

8

الإنسان الحر

تعتبر حالة الاستثناء حالة سلبية للغاية، حيث يترتب عليها تعليق العمل بالقواعد الإيجابية داخلها. وهي تنتج في الوقت الذي يقوم فيه طرف خارجي بخرق الأجزاء الداخلية للنظام ليتحداه في كُليته. التوتر السلبي بين الداخل والخارج ضروري لحالة الاستثناء، حيث يدخل النظام المحايث في مواجهة مع نظام آخر يهدده. إن السلبية الكاملة للآخر ينتج عنها انقباض مزلزل داخل النظام. وبالمثل فإن توطين حالة الاستثناء هو رد الفعل المناعي للنظام في مواجهة تهديد الخارج. إنها تعبّر عن الانصياع لأوامر صاحب السلطة السيادية المطلقة في تعليق النظام القانوني المعمول به. وهو، أي صاحب السيادة، يجسد السلطة التشريعية والحق في ممارسة العنف، الذي يحافظ على وجود علاقة مع النظام التشريعي حتى فيما هو خارجه. وبالتالي فإن الحاجة السيادية لا تكون مناسبة من أجل تحديد الحقوق. من خلال تعليق النظام القانوني القائم، تنتج حالة الاستثناء مساحة خارجة عن القانون تتيح إمكانية الوصول المطلق لأي فرد. وفقًا لأغامبين، فإن الحياة البشرية تسيّس فقط من خلال إدراجها داخل سلطة السيادة، أي «فقط من خلال التخلي غير المشروط عن سلطة الموت»[1]. الحياة العارية، والحياة المهلكة وسلطة السيادة، تنتج بعضها بعضًا: «على عكس عادتنا الحديثة المتمثلة، من وجهة نظر السيادة، في تمثيل المجال السياسي من حيث حقوق المواطنين، والإرادة الحرة، والعقود الاجتماعية، فإن الحياة العارية هي الحياة السياسية

(1) Agamben, Homo sacer, a.a.O., S. 100.

فقط»، الحياة «المُعرضة للموت هي العنصر السياسي الأصلي»[1]؛ «الظاهرة السياسية الأصيلة» هي في جوهرها نوع من النبذ، ينتج عنها «الحياة العارية للإنسان المستباح «المهدر دمه homo sacer»[2]. إن السيادة والحياة العارية للشخص المستباح تقفان على الحدود الخارجية للنظام. في أعين صاحب السيادة، يغدو كل الناس مستباحين.

غير أن الإغواء الذي مارسته نظرية أغامبين في السيادة ليس مبررًا لإثبات حقيقة أن حالة الاستثناء اليوم تُهدد بأن تصبح هي القاعدة؛ كما يزعم أغامبين. على العكس من ذلك، فإنها تشير إلى حقيقة أننا نعيش الآن في مجتمع يحكمه فائض الإيجابية التي لم تعد فيها حالة الاستثناء ممكنة[3]. في الغالب نحن نكون مفتونين دائمًا بالأشياء التي هي على وشك الاختفاء. حالة الاستثناء هي حالة سلبية. لا يمكن تحقيقها إلا من خلال هجوم الآخر أو الخارج. إن الوضع الإيجابي للمجتمع يطغى على الحالة المعيارية اليوم، بتجريدها من كل السلبيات وكل إمكانية للتعالي (Transzendenz). فهو يُراكم الداخلي، ويطمس الخارجي. إن الإرهاب لا ينتج فقط عن تجاوز حالة السيادة، بل ينتج أيضًا عن طريق المحايثة. قد يكون إرهاب الإيجابية أكثر كارثية من إرهاب السلبية، لأنه يتجنب الدفاع المناعي.

ينتمي مجتمع السيادة إلى الماضي. اليوم، لا يُسيس أحد «عبر التخلي غير المشروط عن سلطة الموت». لم يعد ثمة خارج، ولا تجاوز، ولا سيادة للسلطة يمكن إخضاع الشخص لها وانكشافه

---

(1) Ebd., S. 116.

(2) هناك عرض تفصيلي لمفهوم المستباح أو مهدور الدم في كتاب مجتمع الاحتراق النفسي للمؤلف.

(3) وقع المجتمع المعاصر في نمط ينحرف أكثر وأكثر بعيدًا عن مبدأ الدفاع المناعي. حيث رد الفعل المناعي يكون ممكنًا فقط ضد الآخر أو الأجنبي بالمعنى الراسخ، غير أن هذا الشكل قد غدا ماضويًا. إن التحول من العصر المناعي إلى العصر ما بعد المناعي، والذي يسود فيه التطابق والشيء ذاته، يرتبط أيضًا بعملية العولمة، التي تحاول بشكل متزايد التخلي عن السلبية من أجل الدفع في عملية التسريع. لا يمكن تجنب العنف الناتج عن ذلك بالطريقة المناعية. هذا هو السبب في أنه أكثر مكرًا من عنف السلبية.

أمامها بوصفها ذاتًا خاضعة. المجتمع المعاصر ليس مجتمعًا للسيادة. نحن نعيش الآن في مجتمع الإنجاز. تختلف ذات-الإنجاز عن ذات-الطاعة، لأنها ملك لنفسها؛ تدير نفسها بنفسها، لذا فهي حرة.

إن ذات-الإنجاز اليوم متحررة من السلطات الخارجية التي قد تجبرها على العمل وتستغلها. هي لا تخضع لأحد، أو بالأحرى تخضع لنفسها فقط. ففقدان السلطة الخارجية لا يقضي على بنية القهر، لكن الوضع الجديد يدمج الحرية والقهر معًا. حيث تمارس ذات-الإنجاز القهر على نفسها من أجل مضاعفة الأداء. إنها تستغل نفسها. الاستغلال الذاتي أكثر كفاءة من الاستغلال من قبل الآخر، لأن شعورًا زائفًا بالحرية يرافقه. المستغَل هو أيضًا المستغِل. ففي هذه الحالة، يحدث الاستغلال دون هيمنة. وهذا هو ما يجعل الاستغلال الذاتي فعالًا للغاية. ينتقل النظام الرأسمالي من الاستغلال من قبل الآخر إلى الاستغلال الذاتي، من الضرورة إلى الإمكان، كل ذلك من أجل التسارع. نتيجة لحريتها المتناقضة، تغدو ذات-الإنجاز الجاني والضحية؛ السيد والعبد. هنا، لا يمكن تمييز الحرية عن العنف. إن ذات-الإنجاز، التي تدعي أنها صاحبة السيادة، الإنسان الحر، يثبت أنه إنسان مستباح. إن مجتمع الإنجاز هو في الوقت ذاته الإنسان المستباح ذاته. من المفارقات، داخل مجتمع الإنجاز، أن يحقق صاحب السيادة والمستباح كلٌّ منهما الآخر، حيث يمتلكان هوية متطابقة. هذا هو الفرق بين الواقع ونظرية أغامبين للسيادة.

يلتزم أغامبين على نحو كامل بمبدأ السلبية. ومن هذا المنطلق يمكنه التمييز بين الجاني والضحية. وهو يميز بوضوح أيضًا على المستوى الطوبولوجي بين صاحب السيادة والمستباح. السيادة والحياة العارية للمستباح كلتاهما تقفان «عند الحدود الخارجية للنظام». وإذا كانت حالة أغامبين الاستثنائية هي حالة من السلبية، فعلى النقيض من ذلك، تعيش ذوات مجتمع الإنجاز في

حالة طبيعية كاملة؛ وهي حالة الإيجابية. يخفق أغامبين تمامًا في ملاحظة التحول الطوبولوجي للعنف، الذي هو أساس التحول من مجتمع السيادة إلى مجتمع الإنجاز. حيث يتميز مجتمع الإنجاز بعنف الإيجابية، الذي يتجنب النموذج المناعي للسلبية الذي يلتزم به أغامبين على نحو متواصل.

المسلّم هو مصطلح عام قادم من معسكرات الاعتقال التي تشير إلى ضحايا العنف، وهو العنف الذي أصبح بالفعل مخزيًا، وبات يُنظر إليه على أنه جريمة منبوذة. بعد نزع الشرعية عن القانون، يخرج عنف السيادة القاتل من المكان الذي يحتله المجال العام. فمعسكرات الاعتقال توجد في غير مكان. وهو بهذا المعنى يختلف عن السجن، الذي لا يزال جزءًا من مكان ما.

غير أن الإنسان المستباح في عصر الحداثة المتأخر، يقع في مركز النظام مباشرة. ففي مجتمع الإلـزام القهري هـذا، يحمل كل شخص معسكرًا داخليًا للعمل. ويحدّد هذا المعسكر العمالي في ضوء أن كل شخص هو في الوقت ذاته سجينًا وحارسًا؛ مجنيًا عليه وجانيًا، حيث يستغل كل شخص نفسه بنفسه. وهذا يعني أن الاستغلال جائز حتى دون هيمنة خارجية. الأشخاص الذين يعانون من الاكتئاب أو الاضطراب ثنائي القطب أو متلازمة الإرهاق يصابون بالأعراض التي كان يظهرها الميزلمان[1] (Muselmänner) في معسكرات الاعتقال. يُتوّج تاريخ العنف في عصرنا بدمج الجاني والضحية معًا؛ السيد والعبد، الحرية والعنف.

عندما يشير أغامبين إلى أننا جميعًا ربما نكون مستباحين بالفعل، فهذا لأننا جميعًا معرضون لنبذ السيادة والقتل المطلق. غير أن تشخيص أغامبين الاجتماعي يتناقض مع كافة مكونات

---

(1) ميزلمان: مصطلح استخدم لوصف سجناء الحرب العالمية الثانية في معسكرات الاعتقال النازية، للإشارة إلى هؤلاء المساجين الذين يعانون من أعراض المجاعة والإنهاك، والذين تُركوا ليلاقوا موتهم الوشيك. المساجين الميزلمان يظهر عليهم الضعف الشديد والهزال والخمول وعدم الاكتراث بمصيرهم، بالإضافة لعدم استجابتهم لما يحيط بهم. (المترجم)

المجتمع المعاصر، والـذي لم يعُد مجتمعًا للسيادة. النبذ الذي جعلنا مستباحين جميعا اليوم ليس نتاج السيادة، وإنما هو النبذ الناتج عن الإنجاز. تنظر ذوات الإنجاز لنفسها بوصفها حرة. وبوصفه إنسانًا حرًا، يمتلك سيادة نفسه، أصبحت الذات الآن عرضة للنبذ الذاتي داخل مجتمع الإنجاز، فتحول نفسها إلى كائن مستباح. سيادة مجتمع الإنجاز هي الإنسان المستباح ذاته.

تتجاهل نظرية الاكتئاب لإهرينبرغ العنف المنهجي المتأصل داخل مجتمع الإنجاز. حيث تستند أجزاء عديدة من تحليلاته على الجوانب النفسية لا الاقتصادية أو السياسية. ونتيجة لذلك، فهو لا يعترف بالعلاقة بين الرأسمالية والاستغلال الذاتي في تحليله للاضطرابات التي تعاني منها ذات-الإنجاز. وفقًا لإهرينبرغ، ينشأ الاكتئاب فقط من لزوم الانتماء إلى الذات. الاكتئاب هو التعبير المرضي عن فشل الذات في عصر الحداثة المتأخرة في أن تصبح نفسها. يقارن إهرينبرغ هذه الحالة بحالة إنسان نيتشه صاحب السيادة، دون أن يدرك أن هذه الحالة تعبّر عن صاحب السيادة والمستباح في الوقت ذاته. أما بالنسبة لنيتشه، فلن يكون صاحب السيادة هو المعبر المناسب عن وضع الذات الذي حدثنا عنه إهرينبرغ، بل هو الإنسان الأخير الذي يستغل نفسه على اعتبار كونها عبدًا له.

على عكس افـتراض إهـرينـبرغ، فـإن إنـسـان نيتشه صاحب السيادة هو في الواقع نموذج نقدي ثقافي مضاد لـذات-الإنجـاز الاكتئابية. وهـكـذا يتم تصويره بوصفه إنسانًا لديه متسع من الوقت، بل ويعاني من الـفـراغ. سـوف يجد نيتشه فـرط النشاط بغيضًا. «الروح القوية» تحافظ على «سلامها»، «تتحرك ببطء»، وتشعر «بالاشمئزاز» طوال الوقت من كل ما هو سريع. في هكذا تحدث زرادشـت، يكتب نيتشه ما يلي:«جميعكم ممن يعشقون العمل المحموم، وكل ما هو سريع وجديد، وغريب، تجدون صعوبة في تحمل أنفسكم. إن جهدكم الحقيقي يتمثل في الهروب وإرادة نسيان الذات. إذا كنتم تؤمنون أكثر بالحياة، فستقذفون بأنفسكم

في هذه اللحظة. لكن ليس لديكم ما يكفي من القناعة في أنفسكم للانتظار أو حتى للكسل!»[1].

وفقًا لأغامبين، فإن سلطة السيادة تُنتج المجال الذي يمكن للمرء أن يَقتل فيه دون أن يُقتل. الحياة مقدسة (sacer) عندما تكون محاطة في هذا المجال من السيادة. قداسة الحياة تعني في الأصل «خضوعًا غير مشروط لسلطة الموت...»[2]. إنتاج الحياة العارية للمستباح هو في الأصل عمل من أعمال السيادة. حياة المستباح عارية، لأنها توجد خارج النظام القانوني، وبالتالي يمكن قتله في أي وقت. حياة المستباح داخل مجتمع الإنجاز مقدسة وعارية لأسباب مختلفة تمامًا. إنها عارية لأنها جردت من القيمة المتعالية، واختزلت في محض القيام بالوظائف الحيوية والأداء، والتي يتوجب تعظيمها بكل الوسائل المتاحة[3]. وعبر منطقه الداخلي، يتطور مجتمع الإنجاز إلى مجتمع للمنشطات، حيث الحياة وقد اختزلت في وظائفها الحيوية العارية؛ وهي الحياة التي يتوجب الحفاظ عليها بصحة جيدة مهما تكلف الأمر. الصحة هي الإلهة الجيدة لهذا اليوم. وهو ما يجعل الحياة العارية مقدسة. إنهم، كما الموتى الأحياء، على قيد الحياة لدرجة الموت، وميتون لأقصى درجة من أجل الحياة.

---

(1) Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Kritische Gesamtausgabe, v. Abt., Bd. 1, S. 53.

(2) Agamben, Homo sacer, a.a.O., S. 94.

(3) الإنسان الأخير عند نيتشه هو ذلك الذي يُعظّم الصحة ويعلنها إلهًا له. راجع:
Sprach Zarathustra, a.a.O., S. 14


MANA.NET



يُعالج الكتاب موضوع العنف، رابطًا إياه بطبيعة المجتمع المعاصر وكاشفًا عن مستوياته المختلفة. يفترض الكتاب تحولًا طوبولوجيًا في طبيعة العنف، فقد تحوّل العنف من الصيغة المباشرة له إلى الصيغة الخفيّة الكامنة له في قلب النظام العالمي الجديد، الذي يُوهم أفراده بالحرية وفي الوقت ذاته يُخضعهم لأقصى درجات العنف وأقساه، وهو العنف الذي تمارسه الذّات على نفسها.



الطبعة الأولى: 2021

